21

O

Der Prophet

Habakuk,

mit

einer wörtlichen, und einer freien, metrischen

Uebersetzung,

einem vollständigen

philologisch-kritischen und exegetischen

Commentare;

nebst einer

Einleitung

über

den ersten Fortgang der hebräischen Poesie, über Metrik, Weissagung etc.,

von

Dr. Abraham Alexander Wolff.

Darmstadt 1822.
Gedruckt bei Carl Stahl, Großherz. Cabinetsbuchdrucker.
In Commission bei Johann Wilhelm Heyer.

שִׁמְעָה־לִּי
אֲחַוֶּה דֵעִי אַף־אָנִי
הֵן הוֹחַלְתִּי לְדִבְרֵיכֶם
אָזִין עַד־תְּבוּנֹתֵיכֶם
עַד־תַּחְקְרוּן מִלִּין
וְעָדֵיכֶם אֶתְבּוֹנָן׃

Hiob 32, 10. ff.

Vorrede.

Bei einem Werke, das einen rein wissenschaftlichen Zweck hat, und entweder die Wissenschaft erweitern, oder sie doch erleichtern soll, frägt es sich wohl nicht, was die Veranlassung dazu gegeben habe, am Wenigsten, wenn es in ein Gebiet einschlägt, in welchem noch Vieles zu thun ist, wie solches eben im Biblischphilologischen der Fall ist. So wenig sich also der Leser im Ganzen um Grund und Ursache bekümmern möchte, wie so vorliegendes Werkchen durch mich entstanden, so könnte es doch bei Manchem leicht die Frage erwecken, warum ich

denn eben bei meinem allerersten Eintritte in die Schriftstellerwelt mich an einem der schwersten, hebräischen Dichter versuchte. Für diese muß ich, bevor ich das Innere bespreche, Folgendes über die Entstehung desselben niederschreiben.

In den Jahren 1819 — 21, während welcher ich die Vorlesungen meines tief verehrten Lehrers, des würdigen Herrn Professors Fischer, zu Würzburg besuchte, übergab ich demselben mit jedem zu Ende gehenden Semester eine Examenschrift über einzelne Stellen, Kapitel und dergleichen Sätze und Abschnitte des alten Testaments, und so kam mir im Sommersemester 1820 die Idee, für Dießmal einen der kleinen Propheten ganz zu bearbeiten. Unter Diesen hat mich Habakuk, seines ihm eignen, erhabnen Dichtergeistes wegen, besonders angesprochen. Ich wählte also Habakuk zur Examenschrift, bearbeitete vorerst den Text, entschloß mich aber, auch die nunmehr demselben vorausgehenden Abhandlungen zugleich meinem hochverehrten Herrn Professor in Hände zu geben, um dem ausgesprochenen Vorsatze treu zu bleiben. Jedoch verhinderte mich Dieß,

zumal mich außerdem noch manche Arbeit forderte, diese Schrift während der Ferienzeit also fertig zu bringen, und erst im darauffolgenden November erschien sie vollendet. Ich übergab sie dem Herrn Professor Fischer. — Hier sey es mir erlaubt, die Bemerkung beizufügen, daß ich damals, als ich nur noch Examenschrift bezweckte, weder zu Habakuk selbst, noch zu den, dem Texte vorausgehenden, besondern Abhandlungen wenig eigentliche Literatur zu Rathe gezogen habe; denn außer den alten Versionen, der lutherischen Uebersetzung, der lateinischen Dathe's, und dergleichen, hatte ich, besonders bei Bearbeitung des Propheten, kein andres Hülfsmittel zur Hand gehabt; es seyen denn die bekannten jüdischen Commentatoren. Freilich fand ich mich, so sehr erschwert mir auch auf diese Weise die Arbeit ward, in der Art belohnt, daß ich auch dadurch schon auf Manches gerieth, auf das ich sonst vielleicht nicht gekommen wäre; allein ich erkannte schon das Mangelhafte. Dafür war's aber auch nur Semestralexamenschrift. Der Beifall dagegen, mit welchem deßungeachtet diese Bearbeitung von meinem obgedachten, verehrungswerthen Lehrer sowohl, als

von andern, nicht minder würdigen Männern von hoher Gelehrsamkeit und Wissenschaft, denen ich, sie vorzulegen Gelegenheit hatte, aufgenommen wurde, spornte mich eifrigst an, das Ganze so oft zu sichten, zu feilen und zu vermehren, als es nur immer ein solcher Gegenstand nothwendig machte, als es nur immer meine übrigen Studien zugeben konnten.

Also gestaltet circulirte das Manuscript unter den Herren Professoren in Giesen, die meinem Promotionsexamen allda im August 1821 beiwohnten. Bei dieser Gelegenheit versprach ich zugleich, die mit würdigem Beifall gekrönte Handschrift, nach vorhergegangener, geeigneter Umarbeitung, als akademische Schrift, der Presse zu übergeben. Auch übernahm ich alsobald diese Umgestaltung, und war damit zu Ende, als ich wider Erwarten gegen Ende des Octobers, den Justischen, neu übersetzten und erläuterten Habakuk erhielt, wodurch ich mich schnell gezwungen sah, eine nochmalige, neue Revision vorzunehmen, bevor ich meine Bearbeitung dem Drucke überlassen durfte. Und ich muß es sagen, es freute mich durch jene Arbeit Justi's, (die mir

besonders zur Vervollständigung der Literatur sehr dienlich war,) da sie das Allerneueste ist, was über Habakuk erschienen, und die den größten Theil ihrer Vorarbeiten weit hinter sich zurück läßt, wie Dieß auch von der Gelehrsamkeit eines Justi allerdings zu erwarten ist, ich sage, es freute mich, durch diese große Arbeit eingesehen zu haben, daß troß des Vielen, das wir über Habakuk besitzen, dennoch meine Bearbeitung dem Kenner nicht überflüßig erscheinen werde. —

So viel über die Entstehung dieses Werkchens! Ich werde jetzt das Innere desselben näher beleuchten. Meinem beim Promotionsexamen zu Giesen gegebenen Versprechen gemäß war meine Arbeit bestimmt, als akademische Schrift, als Inauguraldissertation zu erscheinen. So wollte ich's. Aber Theils die Kosten, womit die Herausgabe derselben, besonders wegen der vielen, darin vorkommenden, orientalischen Stellen, verknüpft war; Theils auch der besondere Gesichtspunkt, den ich bei der Bearbeitung vor Augen hatte, nämlich dem angehenden biblischen Philologen ein Buch in die Hand zu geben, das

ihn auf einer leichten Bahn in das philologisch-historisch-philosophische Bibelstudium einführe, zwangen mich, und erlaubten mir, zumal eine Dissertation seltner gelesen wird, das Ganze gemeinnütziger zu machen, und das Werk für den Buchladen zu bestimmen. So mußten sich durch nicht berechnetes Verhältniß Ansicht, Titel, und mancher in Bezug stehende Satz umändern; das Gewand forderte einen neuen Zuschnitt; Manches mußte da wegfallen, was außerdem gut gelassen hätte. Andrer Grund, andre Folge. Jetzt tritt die Arbeit, als Buch, in die Welt.

Den ersten Abschnitt, von jenem gedachten, besondern Rückblicke ausgehend, bildet die Einleitung, in so fern sie den angehenden Studirenden mit der hebräischen Poesie in dem Geiste eines Lowth und Herder bekannt machen soll. Ich hoffe hierdurch schon deßwegen nützlich zu werden, weil sich gewiß nicht Jeder die Werke dieser um das Erkennen der hebräischen Poesie so verdienstvollen Männer anschaffen kann. Zugleich sind hier alle die im Pentateuch vorkommenden, poetischen Stellen ange-

führt, kurz skizzirt, so daß der Lesende sehr leicht und unvermerkt zu eignem, weitern Nachdenken herangeführt wird.

Im zweiten Abschnitte wird über **Metrik** abgesprochen. Dieser folgende Abschnitt ist gewiß bei dem viel und mannigfaltig darüber Gesagten, wie jene Abhandlung, wiewohl in Kurzem, zeigt, höchst wichtig, so daß man ungerne ein Wort hierüber in den Grammatiken vermißt, und doch hat selbst **Gesenius** in seinem Lehrgebäude derselben kaum gedacht.*) Nichts um so weniger habe ich in dieser Verhandlung sowohl der ältesten, als der neuesten Meinungen über die Metrik erwähnt, besonders habe ich darin Alles das von jüdischen

*) Es wird um so nöthiger, hierüber abzuhandeln, da der angehende biblische Philolog, welcher in der griechisch-römisch-philologischen Schule seine erste Bildung erhielt, sehr leicht, durch die noch fast in allen hebräischen Grammatiken gegeneinander aufgestellten, fünf langen und fünf kurzen Vokale, an eine, dem Griechischen ähnliche, prosodische Länge und Kürze denken könnte; welcher Gedanke wirklich das Morensystem (Systema trium morarum) in's Daseyn rief. (S. Abschnitt II.)

daß der Studirende den correcten nach der Masorah und den übrigen authentischen Schriften recipirten Text gleich vor sich hat, und nicht erst eine Bibel nachschlagen muß; Andrerseits: daß er dadurch den Werth der Accente, auf welche zuweilen in den Noten Rücksicht genommen, als Interpunktionszeichen deutlich erkennen lernt, da durchaus nach diesen getrennt wurde. Auch ist damit stillschweigend die von Vielen früherhin aufgestellte Meinung, als seyen die ersten Kapitel Habakuk's mehr Prosa, als Poesie,*) indeß sie doch, hinsichtlich ihres ihnen ganz eignen, poetischen Characters, das dritte Kapitel, welches mehr die allgemeine und gewöhnliche Gestalt hat, übertreffen, bestritten worden, indem die nach der Accentuation gestellte Ordnung nach den in dem Abschnitte über Metrik angegebnen Regeln schon das Poetische erweist.

Bei der Ausarbeitung der unter dieser Uebersetzung für jeden Vers bestimmten, philologisch-kri-

*) Tingstadt, der den ersten Kapiteln zwar die Poesie nicht abspricht, findet in denselben doch nur die niedere Dichtungsart, welche sich der Prosa nähere.

tischen Noten habe ich auf die von Eichhorn (in dessen allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur Th. IV. S. 936 ff) und Gesenius (Handwörterbuch Th. 1. Vorrede S. XII. XXI.) vorgezeichneten Linien Rücksicht genommen, um den Erwartungen eines vollständigen, ausführlichen Commentars zu entsprechen. Ein jedes Wort, die allzubekannten Wörter ausgenommen, habe ich genau zu erklären gesucht, und immer gezeigt, wie man von allen den vorkommenden Bedeutungen nur die dem Zusammenhange anpassende annehmen dürfe, daß man nicht gleich die erste Bedeutung ergreife, oder, um neu zu seyn, irgend eine andre, wenn schon durch das Wörterbuch begründete und gesicherte, aufnehme, und sogleich anwende, ohne den Inhalt des Satzes, Verses oder des ganzen Kapitels zu beachten. Eben so hielt ich es für gleich wichtig, ein Vergehen der Art von irgend Einem der Vorgänger, das mir als Solches vorkam, zu rügen, ohne zu glauben, Dieses streite mit der demselben schuldigen Achtung, da es mir ja um Forschung nach dem Wahren zu thun ist, und die Rüge immer so vor den Augen des Lesers hingestellt wird, daß er selbst, das Halt-

bare vom Unhaltbaren zu scheiden, im Stande seyn werde. Besonders strebte ich, hier darzulegen, daß rücksichtlich der chronologisch = etymologischen Auseinandersetzung eines Wortes*) sowohl, als auch in der Erklärung einzelner Sätze und ganzer Verse, noch Vieles geschehen könne, und daß sich reichliche Quellen dazu darbieten, ohne daß man nöthig habe, zu der, in unsrer Zeit zwar abnehmenden, aber noch immer nicht ganz erstickten Conjektursucht seine Zuflucht zu nehmen. In wiefern mir Dieses gelungen sey, mögen Andre beurtheilen; ich verweise dabei nur besonders auf Kapitel I, Vers 6. 9. 11.,

---

*) Hierbei habe ich gelegentlich Anlaß genommen, die dem hebräischen Worte, durch irgend ein gleichlautendes aus dem Arabischen, aufgedrungne Bedeutung zu bestreiten. Noch immer kränkelt unser Zeitalter an der Sucht, Alles Hebräische durch ein Wort aus einem der semitischen Sprachdialekte zu erklären, doch werden uns hoffentlich die mildern Himmelsstriche, in welche wir durch die Lexicographischen Arbeiten Gesenius's versetzt wurden, von der Hitze, mit welcher man bis jetzt auf diese Weise das orientalische Sprachstudium trieb, sehr abkühlen, so daß man nur unter gewissen Modificationen von der Dialektsvergleichung Gebrauch machen wird.

II, 3. 4. 5. 10. 15., III, 2. 3. 5. 6. 9. 11, 16. 17. — Daß ich übrigens nicht Neues herbeizog, und nur, wo sich Solches mir aufdrang, es aufnahm, jedoch in der Uebersetzung lieber Andern folgte, wird man hoffentlich aus Stellen, wie Kap. I, 9. 11. und mehreren Andern ersehen.

Die Arbeiten meiner achtungswürdigen Vorgänger habe ich, wie man leicht erkennt, durchaus dankbarlichst benutzt, und ich nenne hier mit besonderer Ehrfurcht und Dankbarkeit die gelehrten Scholien Rosenmüller's; und nur dann verließ ich mich auf das von Andern Angeführte, wann ich das Werk selbst nicht haben konnte.

Wo es die Verschiedenheit der Meinungen über irgend eine Stelle nothwendig machte, sie näher zu beleuchten, und das kritische Auge darüber walten zu lassen, da habe ich die Meinungen immer, so viel es sich thun ließ, dergestalt zu ordnen gesucht, daß der Lesende eine leichte Uebersicht erhalte, um selbst prüfen und beurtheilen zu können, ohne daß ich ihn für das Meine einnehmen wollte. Sobald

ich bemerke, daß Einige Gleiches sagen, aber in dem Ausdrucke ihrer Uebersetzungen von einander abweichen, so führe ich, um die mir selbst vorgezeichnete Kürze zu beobachten, nur die Uebersetzung des Einen oder des Andern derselben an, je welche mir zur Charakterisirung ihrer Meinung am Deutlichsten scheint. Die Worte Andrer lasse ich dabei den Meinen vorangehen, und wo ich ihnen folge, unterlasse ich nicht, es gewissenhaft anzuzeigen; Dieß verabsäumten die Uebrigen größtentheils. In Uebersetzungen Andrer, die keine Erklärung beigefügt haben, was bei einzelnen Versen sehr häufig Statt findet, da gab ich mir Mühe, die Ursache, die den Uebersetzer zu dieser oder jener Bedeutung leitete, zu eruiren, welches mir besonders bei Solchen nöthig schien, deren Verfasser dafür bürgen, daß sie nur nach einer vorher zu Grunde gelegten philologisch-kritischen und grammatischen Forschung übersetzten.

Bei diesem philologischen oder sprachlichen Theile des Werkes empfand ich zugleich die lebhaft gewonnene Ueberzeugung, wie wenig nützlicher Gebrauch bisher von den rabbinischen Commentaren gemacht

worden ist. Zwar haben die Gelehrten der holländischen Schulen; so wie die Burtorfe mit ihren Zeitgenoßen, dieselben öfters angeführt, und zum Theile ganz übersetzt, aber nicht gar selten haben sie Solche mißverstanden, besonders da, wo im Commentare Sprachliches enthalten, und wo derselbe durch seine Kürze schwer zu verstehen ist, und sie es nicht der Mühe werth hielten, den Sinn zu ergründen, so daß sie es lieber zuweilen für Unsinn erklärten.*) Spätere Gelehrten, die größtentheils jene rabbinischen Schriften kaum lesen, um wie viel weniger den Geist derselben aufgreifen können, verlassen sich daher auf die Uebertragung der Ersteren, ohne es zu prüfen, citiren auch nur dann irgend einen dieser Commentaren, wenn sie ihn bereits übersetzt vor

*) Uebrigens erstreckten sich ihre Uebertragungen nicht über die ganze rabbinische Literatur, auch waren dieselben mehr auf das Commentatorische, als Sprachliche gerichtet; daher findet man bei ihnen weit häufiger einen Abarbanell und ihm Aehnliche, als Raschi und Aben Esra, übersetzt; doch möchte ich hierin wohl Bochart, Burtorf, und andre Männer von so großer Kenntniß ausgenommen wissen.

sich finden, und erst in den Rosenmüller'schen Scholien findet man wieder häufigeren und ächten Gebrauch davon gemacht.

Ich ließ es mir daher sehr angelegen seyn, auch solche Hülfsmittel zu benutzen, und den darin tiefverborgnen Geist, welcher besonders in Raschi's und Aben Esra's Commentaren liegt, aufzufassen, und wo ich ihre Worte für wichtig erkannte, habe ich sie entweder ganz in ihrer Sprache, oder Auszugsweise angeführt. Der Kimchische Commentar, der auch auf grammatikalische Bemerkungen Anspruch macht, war aber vor Allen hierzu viel leichter, da er sich deutlicher, und zugleich auch weitläufiger ausdrückt, als jene Erstere. Abarbanell, der übrigens von J. D. Sprecher ganz in's Lateinische übertragen ist, gab mir hier wenig Ausbeute; desto häufiger konnte seiner im exegetischen Commentare erwähnt werden. Die Erklärungen jüdischer Gelehrte neuerer Zeit, deren sehr natürlich nirgends gedacht wird, sind auch überall angeführt, worunter am Meisten Heidenheim's gründlicher und gelehrter Commentar hervorleuchtet.

Rücksichtlich der alten Versionen, die durchaus verglichen worden sind, will ich hier nicht das schon so oft Gesagte über den wahren Werth derselben wiederholen; aber bemerken muß ich es, daß ich hierbei gar oft Gelegenheit hatte, einzusehen und an den Tag zu legen, wie wenig man nöthig habe, zur Verständlichung der Alexandrinischen Version und der Uebereinstimmung derselben mit dem masoretischen Texte, an Letzteren das kritische Messer anzulegen.

Ohne hier an die bereits obgerügte Conjectur- und Emendirsucht Cappelus's, Reiske's und Houbigant's, noch an die eines Michaelis und der Gelehrten seiner Zeit zu erinnern, die alle während ihres Wirkens schon, zum Theile von Manchen ihrer Zeitgenoßen heftig bestritten, zum Theile auch von ihnen selbst, bei ihrem weiteren Studium und tieferen Eindringen in die Wissenschaft der alt-orientalischen Sprache und Literatur, eingestanden wurde; (wie z. B. Knapp (in der Vorrede zur dritten Ausgabe seiner Psalmen) das Bekenntniß ablegt, daß er nun die kritischen Aenderungen nicht mehr für so nothwendig finde), so

In Dieser gab ich, vorbereitet durch die philologischkritischen Anmerkungen, eine freie, jedoch sich am Sinne des Verses haltende, metrische Uebersetzung, bei welcher ich es mir zum Gesetze machte, ganz den hebräischen Strophen zu folgen, und nie den Sinn eines Satzes in den andern übergehen zu lassen. Durch dieses Gesetz gebunden, war es nicht möglich, im Ganzen durchaus Eine Gleichheit der Sylben zu beobachten, ohne hie und da, aber selten, Einige Worte hinzuzusetzen. Jedoch sind selbst diese von der Art, daß sie nie den in der wörtlichen Uebersetzung angegebenen Sinn eines Satzes überschreiten; sondern denselben immer deutlicher bezeichnen. Man findet daher eine fünffüßige Jambik in der ganzen Uebersetzung beobachtet; und die hinzugefügten Wörter wurden durch Einschlußzeichen angedeutet. Zugleich habe ich bei dieser Uebersetzung auf die sehr ähnlich seyenden Parallelstellen andrer, hebräischer Dichter sowohl, als auf die griechischer und lateinischer Classiker aufmerksam machen wollen, und sie deßhalb an füglichen Orten darunter gestellt. Von den Ersteren sind jedoch nur Solche angeführt, die ganz wortähnlich sind; denn Sinnesähnliche gibt es weit

mehrere, auf welche in dem darauf folgenden, exegetischen Commentare Rücksicht genommen worden ist.

In Diesem habe ich die erklärende, ästhetische Auseinandersetzung der Gesänge, mit Hinweisung auf deren besonderen poetischen und andren Schönheiten nach meiner eignen Ansicht als Grundlage genommen; wo ich Andern gefolgt bin, habe ich es in den darunter stehenden Noten angedeutet, und wo ich abwich, da wurde in denselben die Erklärung Andrer kurz dargestellt. —

Den Schluß macht ein Exkursus über תְּפִלָּה, den ich seiner Größe wegen dem Werke selbst nicht einverleiben konnte, und ihn daher an das Ende desselben setzen mußte. Dieses ist der Weg, den ich beim Vorliegenden betrat; möge ich nur den rechten gewählt haben! — —

Indem ich schüchtern diese Arbeit der beurtheilenden, gelehrten Welt vorlege, und in meinem Jünglingsalter von zwanzig Jahren die Hoffnung wage, dereinst im Gebiete der Wissenschaften weiter

zu schreiten, bitte ich die geehrten Herren Recensenten vorliegendes Werk, im Falle sie es einer Beurtheilung würdig finden, nicht mit schonender Kritik zu recensiren, sondern selbst streng und scharf in das Einzelne gehend, auch den kleinlichsten Fehler von der grellsten Seite zu betrachten, und mir ihn eben so vorzuhalten, wie es die Wichtigkeit der Sache nöthig heischt, damit mir das Gerügte und die angezeigten Mängel bei meinem weiteren Studium von desto größerem Nutzen seyn möchten. Doch nur in so fern will ich sie um gütige Nachsicht ansprechen, als ich, was hie und da nothwendig eintreten mußte, ohne Weiteres gegen Männer schrieb, deren Gelehrsamkeit ich allerdings tief verehre und hochschätze; deren Ansichten aber im treffenden Punkte mit meiner Forschung nach Wahrem in andrer Richtung standen, und eben dadurch meine Abweichung hervorriefen. In dieser Hinsicht bitte ich, meine Herren Recensenten mögen Solches weder aus irgend einem Eigendünkel hergeflossen, noch aus dem Willen gegen solche Männer geschrieben zu haben, beurtheilen, sondern einzig und allein in dem Bestreben das Echte der Wissenschaft mit der tiefsten

Genauigkeit und der rücksichtslosesten Liebe zur Wahrheit zu erforschen, so daß ich selbst das, was von Vielen angenommen, zuvor nochmals untersuchen mußte, den Grund dazu finden. Eben so werden sie nachsichtsvoll, den bestimmten Ton, mit welchem ich mich ausgesprochen habe, übersehen, und ihn, als ein Vergehen, das jugendliche Schriftsteller — die sich so am Besten ausdrücken können — sehr gerne umschleicht, betrachten.

צָעִיר אֲנִי לְיָמִים
וְאַתֶּם יְשִׁישִׁים
עַל־כֵּן זָחַלְתִּי וָאִירָא ׀
מֵחַוֺּת דֵּעִי אֶתְכֶם׃
אָמַרְתִּי יָמִים יְדַבֵּרוּ
וְרֹב שָׁנִים יֹדִיעוּ חָכְמָה׃

Hiob 32, 7. 8.

Darmstadt im März 1822.

A. A. Wolff.

Inhaltsverzeichniß.

A.

Einleitung.

I.

Kurze Uebersicht der Dichter, die im Pentateuch vorkommen, um daraus den ersten Fortgang der hebräischen Poesie zu ersehen.

Wenn wir den Geist der hebräischen Poesie durchschauen, und uns mit ihrer Gestaltung vertraut machen wollen; so müssen wir ihren ersten Fortgang betrachten. Um aber den ersten Fortgang in allen Theilen zu erkennen, ist es nothwendig, auf ihren ersten Standpunkt zurück zu gehen, sie in ihrem ersten Keime zu durchspähen, und demzufolge das Poetische in den Büchern Moses, als den ältesten, heiligen Urkunden, zu durchwandern.

Schon in dem allerersten Kapitel der heiligen Schrift sind die sehr stark hervorstrahlenden, poeti-

schen Farben nicht zu verkennen[1]), als: Oede war die Erde, Finsterniß deckte des Abgrunds Fläche: dann in's Besondere die Stelle יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר 's sey Licht, und 's war Licht, in welcher so schöne Einfachheit herrscht, daß sie den ältesten Dichtern zum Muster diente, und jetzt noch von allen Schriftstellern bewundert wird. Auch scheint es, als hätte David diese Stelle mit הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד er sprach, und es geschah, befahl, und es stand da, (Ps. 33, 9.) gleichsam nachahmen wollen; denn auch darin herrscht jene Einfalt[2]). — Doch nicht jene Stellen sind es, von welchen zuerst abgehandelt werden kann, sie sind von Moses, und von ihm haben wir Muster genug, deren wir weiter erwähnen werden.

Wenn wir den ersten Standpunkt auffinden wollen, so müssen wir auf den ersten Dichter zurückgehen; dieser ist Lemech. Von ihm haben wir das erste Lied, (das er seinen beiden Weibern zusingt, dessen

---

[1]) „Dem kurzen, abgemessenen majestätischen Inhalte nach ist das Bild der Schöpfung hohe Poesie, obwohl nicht zum Gesange" sagt Herder: Geist der hebr. Poesie, Th. 1. S. 345, der Dessauer Ausgabe.

[2]) Vgl. zu den beiden angeführten Stellen Herder a. a. O. Th. 1. S. 56 und Lowth de sacra poësi Hebraeorum, Prael. XVI, p. 169, ed. Rosenmüller.

Veranlassung noch immer nicht zulänglich bestimmt ist.) Worin es heißt:

עָדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי
נְשֵׁי לֶמֶךְ הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי
כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי
וְיֶלֶד ——— לְחַבֻּרָתִי
כִּי שִׁבְעָתַיִם יֻקַּם קָיִן
וְלֶמֶךְ שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה׃

Adah und Zilla höret meine Stimme!
Vernehmet Weiber Lemechs! meine Rede!
Daß einen Mann ich schlug zu meiner Wunde,
Und einen Jüngling, zu meiner Beule:
Wenn Kajin siebenmal gerochen ward,
So Lemech sieben und siebenzig mal.

1. B. M. 4, 23 ff.

Welche Höhe erreicht nicht schon hier in dem ersten, urältesten Gedichte die Poesie? Welcher schöne Parallelismus der Glieder! Welche Wortgleichheit, welcher Gleichklang! Fast glaubt man, Metrum und Reim darin zu finden[3]). Wie schön ist das Niedre

---

[3]) Daher auch diese Stelle von Bellermann, so wie von seinen Vorgängern, unter den poetischen Reimen ange-

und Einfache, das darin hervorblickt[4]). Was aber dazu beigetragen haben mag, daß Lemechs Lied diesen Grad der Poesie erreichte, ohne daß ihm eine Inspiration Gottes zugeschrieben wird, das läßt sich keineswegs mit Bestimmtheit angeben. Epoche und Klima haben wahrscheinlich vieles dazu gethan; die Natur in ihrem schönsten und jüngsten Zustande, mußte in den Gemüthern der Damaligen Phantasie erregen. Daher ist auch die Vermuthung, daß Lemech mehr gedichtet habe, als wir von ihm finden, nicht ungegründet, so wie es überhaupt sehr wahrscheinlich ist, daß alle Propheten (oder heilige Dichter) mehr gedichtet haben, als wir in den vor uns liegenden heiligen Schriften finden. Unter den heiligen Urkunden nahm man vielleicht nur vorzügliche Gedichte, nur Muster auf. — Die zweite poetische Stelle im Pentateuch ist von Noah, der, seine Kinder segnend, Kanaan ausgenommen, den er verflucht, folgende Worte mit gefühlvoller Seele spricht: (1. B. M. 9, 25 — 27.)

Verflucht sey Kanaan,
Ein Knecht der Knechte sey er seinen
Brüdern.
Gelobt sey Adonai, Sems Gott,

---

führt wird, wiewohl li, si, i bei den spätern Juden nicht als Reim angesehen wird. S. weiter unten.

4) Vgl Lowth a. a. O. Praelect. IV. p. 46. 47. Herder a. a. O. Th. 1. S. 344.

Kanaan sey ihr Knecht.
Elohim breite Japhet aus,
Er wohne in den Hütten Sems,
Kanaan sey ihr Knecht.

Worin sich besonders die Paranomasie יַפְתְּ—לְיֶפֶת hervorhebt. Dieser Stelle zunächst ist der Orakelspruch, (1. B. M. 25, 23.) welchen wir aber übergehen, weil wir ihn keinem Dichter zuschreiben können.

Auf den Patriarchen Isaac wenden wir nun unsren Blick. Von ihm finden wir einiges Poetische (1. B. M. 27, 28. 29.) ganz nach der Weise des angeführten Liedes von Lemech[5]). Wie schön heißt es darin.

Gott gebe dir vom Thau des Himmels,
Und von der Erde Saft,
Und von Getraid' und Most, die Fülle.
Dir werden dienen Völker,
Vor dir sich beugen Nationen.
Sey deiner Brüder Herr;
Und's bücken sich vor dir die Söhne deiner
Mutter

---

[5]) Atque ejusdem omnino sunt generis Isaaci et Iacobi Patriarcharum posteris suis divinitus edita benedictiones: sagt Lowth a. a. O. S. 47. nachdem er von dem Segen Noahs gesprochen hat.

Verflucht sey, der dir flucht,
Gesegnet, der dich segnet[6]).

Da war wahre Phantasie, wirkliche Begeisterung, sichtbar an der Kürze des Ausdrucks, und an den kraftvollen Worten! Weniger poetisches Interesse hat der folgende Segen für Esau; (1. B. M. 27, 40. 41.) die Begeisterung war vorüber. Dem Isaac folgt als Dichter Jacob, der auf dem Sterbebette sitzend, seine Kinder segnet, und ihnen zugleich die dunkle Zukunft enthüllt. (1. B. M. 49, 1 — 29.)

Hier erreicht die Poesie eine weit höhere Stufe. Hier sind schon Bilder, Tropen, Metaphern, und wenn es zu bestimmen wäre, daß die hebräische Poesie Metrik habe, (wovon wir weiter unten sprechen werden) so wäre hier eine Hauptquelle dazu, meistens herrscht darin Gleichheit der Sylben, als:

בְּסֹדָם אַל־תָּבֹא נַפְשִׁי
בִּקְהָלָם אַל־תֵּחַד כְּבֹדִי
כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ
וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ־שׁוֹר

[6]) Vgl. Herder a. a. O. Th. 1. S. 303.

In ihren Rath komm' meine Seele nie.
In ihr' Versammlung meine Ehre nie,
Weil sie in ihrem Zorne einen Mann erschlugen,
In ihrem Muthwillen den Ochsen lähmten.

Wie schön ist nicht das darauf folgende Wortspiel, das in jeder Uebersetzung verliert [7]).

Jehuda du יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ
Dich werden deine Brüder preisen.

Wie schön ist nicht das Bild vom Löwen, (V. 9)
Er wirft sich, streckt sich nieder, wie ein Löwe!
Und wie ein starker Leu, wer reizt ihn auf? [8])

Kurz der ganze Segen ist ein Kranz voller poetischer Blumen, die Jacob einzeln seinen Söhnen vertheilt.

Weiterschreitend, kommen wir an das erste Volkslied, eines der besten und schönsten Stücke der hebräischen Poesie, der Triumphgesang Moses und Israels. (2. B. M. 15.) In diesem Victorialiede, stellt sich uns das Wesentlichste der hebräischen Poesie dar; die erhabensten Gedanken paaren sich mit den prächtigsten und schönsten Ausdrücken [9]).

---

7) S. Herder a. a. O. Th. 2., S. 195, Anm. 1.

8) Lowth a. a. O. Prael. X. De allegoria p. 104.

9) „Sein Bau ist einfach, voll Assonanzen und Reimen, „die ich in unserer Sprache ohne Wortzwang nicht zu „geben wüßte rc.“ Herder a. a. O. Th. 2., S. 84 ff.

Ich sing' dem Herrn,
Der hoch erhaben ist;
Der Roß und Reuter,
Ins Meer gestürzt.

Welche Erhabenheit [10]) liegt nicht schon in diesen Worten, die den Anfang dieses Liedes ausmachen. So geht es immer in steigendem Rhythmus fort und erhebt das Herz des Lesers, der den Geist der hebräischen Poesie nur im mindesten in sich verspührt.

Wie kraftvoll ist nicht die Stelle im zweyten Verse:

Es ist mein Gott, ich will ihn rühmen,
Und meines Vaters Gott, ich will erheben ihn.

Wie schön sind nicht die in diesem Liede vorkommenden Bilder gewählt. Aus allen Theilen desselben blickt Moses, als dessen Verfasser, hervor. Wir werden, was wir noch ferner von ihm finden, an seinem Orte erwähnen.

Vom Volke selbst finden wir nur Ein Lied, und dabey bleibt es doch immer noch die Frage, ob dieß Lied wirklich vom Volke selbst entsprungen, ob Moses, oder sonst einer seiner Repräsentanten der Ver-

---

10) Lowth a. a. O. Prael. XXVII, p. 313—315. vgl. auch Prael. de sublimitate affectuum p. 183, 186.

fasser sey; es ist dieß das Brunnenlied, (4 B. M. 21, 17 ff.) wo es zwar heißt: „Damals sang Israel“ aber doch ungewiß bleibt, ob es von Israel selbst stammt. Dieß Lied hat für sich nichts Eignes, daß von ihm einer besondern Erwähnung nöthig wäre. Jenem Brunnenliede, steht das Siegeslied über die Amoriter am nächsten, welches den Dichtern (המשלים) zugeschrieben wird, dessen Tendenz ist, spottend über Moabs Sieger, selbst diese Stolzen besiegt zu haben.

Als Dichter und Propheten kennen wir nach Moses, Bileam. Auch dessen Worte sind voller Geist und Kraft; Stimme der Begeisterung und Eleganz des Poeten ist in denselben unverkennbar. Neuheit, Mannigfaltigkeit und Fülle der Bilder schmücken seine Poesie; die dabey befolgte Präcision und Genauigkeit erhöhen noch ihren Werth; am Meisten aber zeichnet sich Bileam durch seine Innigkeit der Empfindungen aus [11]). Sobald er sein Maschal erhebt, (4 B. M. 23, 7.) erregt er unsere ganze Neugierde, weit mehr aber, wenn er von Balack Aufmerksamkeit verlangt. (23, 18.)

---

[11]) „Von einem Manne von dieser Einbildungskraft wird man hohe Sprüche erwarten, und sie sind's auch — alles ist so einfach, wiederholend und symmetrisch erzählt, daß man auf lauter Zaubersprossen zu dem, was folgt, zu steigen glaubt.“ Herder a. a. O. Th. 2. S. 239 ff.

Auf! Balack und hör'!
Vernimm Adai, du Sohn Zipors.
Nicht Mensch, ist Gott — der trüge,
Noch Erdensohn — der sich bedenke.

Und wie bezaubert er, wann er die Worte Gottes mit starrsehendem Blicke ausspricht. (24, 3—10 und 15—24.) In allen diesen Stellen zeigt sich der erhabene, begeisterte Dichter. Das ist's was wir hier von den Dichtern im Pentateuch sagen wollten; mit Bileam schließt sich diese Dichterreihe. Wir erwähnen hier nur noch am Schlusse die poetischen Stellen, welche wir im Pentateuch noch finden, deren Verfasser Moses ist, als 5 B. M. 32. Es ist der Schwanengesang oder, mit Herder zu sprechen, das letzte Flammenlied Moses [12]). Die Trefflichkeit dieses Liedes ist bereits von allen Auslegern anerkannt worden [13]). Prächtig und majestätisch ist der Anfang desselben:

Ihr Himmel hört, ich rede!
Vernimm du Erde, meines Mundes Worte!

Die Einrichtung des Ganzen regelmäßig, leicht und lichtvoll, der Beschaffenheit des Inhaltes ganz angemessen, welcher von sehr vielen hohen Ideen ist. Auf der Einen Seite schildert uns der Dichter die

[12]) Herder a. a. O. Th. 1. S. 364.
[13]) S. Lowth a. a. O. Prael. XV. p. 156, 199.

Größe Gottes, dessen Gerechtigkeit und dessen Liebe zu Israel, als:

Der Fels! vollkommen ist sein Thun,
Gerecht sind alle seine Wege:
Er ist ein Gott der Treue, ohne Trug,
Er ist gerecht und redlich.
Adonais Antheil ist sein Volk;
Und Jacob seines Erbreichs Schnur.

Auf der andern Seite wird das undankbare, widerspenstige Verhalten Israels gegen Gott dargestellt.

Da ward Jeschurun fett, schlug aus;
Verließ den Gott, der es geschaffen,
Verachtend seinen Schutzfels.

Hierauf folgen schreckliche Drohungen, und der Eifer des göttlichen Zorns in einer sehr zierlichen Prosopopöie dargestellt; Verheißungen und Trost bilden den Schluß. Diesem auf dem Fuße folgt das letzte Gedicht, der Segen über Israel von Moses, welches sich besonders durch seine kräftigen Ausdrücke und hohen Gesinnungen, emporhebt; wovon nur eine einzige Probe:

Adonai kam von Sinai her,
Ging auf für sie von Seir,
Vom Berge Paran strahlte er empor.

Mit diesem letzten Gedichte, dem Segen über Israel[14]), schließt sich der Pentateuch und somit auch dieser Abschnitt.

II.

Metrik.

Wir haben, um den Geist der hebräischen Poesie zu durchschauen, die poetischen Stücke des Pentateuchs durchwandert, und manche Betrachtung dabey angestellt. Um aber in das Innere derselben recht einzudringen, wollen wir hier eine kurze Abhandlung über die Metrik der Hebräer damit verbinden.

Die Meinungen über die Metrik der Hebräer sind außerordentlich verschieden. Einige behaupten, eine Poesie, wie diese, müsse Metrum haben, und stellen Versuche darüber auf; Andere glaubten dasselbe vollkommen entdeckt zu haben, und wiederum Andere meynen, die hebräische Poesie habe gar kein

---

[14]) Diese Segenssprüche haben mit denen des Patriarchen Jacobs sehr viel Aehnlichkeit. Vgl. Herder a. a. O. Th. 2. S. 192 — 222, und Dissert. inaug. de benedictione Fil. Isr. a Kil. Joh. Fischer.

Metrum. Diese sollen hier kurz angeführt werden mit einzelnen Bemerkungen, damit man aus den bisherigen Forschungen über einen allerdings äußerst wichtigen Gegenstand, der durch Bellermann[1]) wieder zur Sprache kam, ein Resultat hervorbringe, das mit den Urtheilen älterer Schriftsteller übereinstimme.

Nimmt man die Urtheile des Philo[2]), Josephus[3]), Eusebius[4]) und Theodoretus[5]) zusammen, so ergiebt sich daraus:

a.) Die hebräische Poesie ist metrisch.

b.) Es findet sich darin hexametrische, pentametrische und trimetrische Versart.

Ob dieß metrisch im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu verstehen sey, bleibt immer noch die Frage; vielmehr scheint dieß bloß von einer oberflächlichen Gleichheit gesagt zu seyn, wie auch das hexametrische, das Josephus zu finden vermeint, von keinem homerischen Hexameter zu nehmen ist, was Bellermann[6]) hinlänglich erweist, und wovon

---

[1]) Versuch über die Metrik der Hebräer. Berlin, 1813.

[2]) de vita contemplativa. Opp. p. 901. ed. Schoettgen.

[3]) Antiq. Jud. L. II. c. 16. IV. c. 8. §. 44. VII. c. 12.

[4]) de praep. Evang. L. IX. c. 5. XII c. 16.

[5]) Commentar über das hohe Lied Salomons. K. I. 1.

[6]) a. a. O. S. 237 und 243. Aber immer noch zu viel darauf baut.

wir in der Folge noch sprechen werden. Ausführlicher und unterscheidender sind die Aeußerungen Hieronymus [7]); die Psalmen vergleicht er mit den Oden Pindars; er findet darin alcäische, sapphische und flaccische Versart; die Lieder Moses, Hiob, und die Gedichte Salomons sind ihm hexametrisch, pentametrisch u. s. w. Von den Klageliedern Jeremias sagt er, daß sie außer dem dritten Kapitel aus sapphischer Dichtart bestünden; die Sprüche Salomons seyen lauter trimetrische Jamben. Dabey beruft er sich auf die Zeugnisse seiner Vorgänger [8]). So oft auch Hieronymus davon spricht, bleibt er uns doch immer undeutlich, weil er nie mit Beyspielen das Gesagte erläutert, und eben dieß führt uns zur Vermuthung, daß auch er nicht an einem künstlich abgemessenen Versmaaße dabey gedacht, noch Regeln gehabt habe, wonach er den Vers scandirte, und ihn zu seiner Ordnung rechnete. Er

[7]) Epist. 155. ad Paulinum, praef. in librum Job praef. in Chronicon Eusebii, wo er mit vieler Rühmredigkeit von der heb. Poesie spricht und öfter.

[8]) Quod si cui videatur incredulum, metro scilicet apud hebraeos, et in morem nostri Flacci, graecique Pindari et Alcaei, et Sapphus, vel Psalterium vel Lamentationes Jeremiae, vel omnia ferme scripturarum cantica comprehendi, legat Philonem Josephum, Originem, Caesariensem, Eusebium, et eorum testimoniis, me verum dicere, comprobabit. (In praef. ad librum Job.)

bemerkte einen oberflächlichen Unterschied unter den Gedichten, wie er eben auch die Gleichheit mehrerer Verse nicht übersehen konnte, was keinem beobachtenden Auge bei Lesung der Psalmen, des Hiobs, der Klagelieder, und andrer poetischen Stücke, entgehen kann. Darnach gab er diesen Unterschied mit Benennungen der alten occidentalischen Gedichten an, wozu er um so mehr stimmte, geleitet durch die Schriften der Aelteren. — Eben daher mußte Augustinus [9]) troß seiner Unkunde der hebräischen Sprache, die er gesteht, von den Psalmen sagen: Certis tamen eos constare numeris credo illis, qui eam linguam probe callent. Ganz anders gestaltet, erscheint die hebräische Poesie in dem Buche Cosri, in dem Gespräche des Cosräers und eines gelehrten Rabbis, welcher sein tiefes Eindringen in den wahren Genius der hebräischen Sprache mit wenigen Worten darlegt [10]), dessen Urtheil also hier gewiß von Wichtigkeit ist. Ihm folgten mehrere jüdische Gelehrten, daher wir seine Worte hier anführen wollen mit der wörtlich-lateinischen Uebersetzung Burtorfs. Cosri P. II. §. 67, p. 131 heißts:

Cosri: An erga Lingua Hebraea praestantior est Lingua Arabica? Annon oculis nostris vide-	אמר הכוזרי היש לעבריה מעלה על לשון הערב היא יותר שלמה ורחבה ממנה · ואנחנו רואים את זה בעינינו ·

9) in Epist. 131 ad. Mumerium.

10) Cosri P. II. §. 80. p. 142. sqq. ed. Buxtorf.

mus, quod haec sit perfectior, et amplior quam illa?

Hierauf antwortet der Rabbi, daß sie die Ursprache sey, wovon die Etymologie der Eigennamen Beweis gebe, so אדם von אדמה, אשה von איש u. s. w., zeigt dann ihren Reichthum, wann sie dessen gebraucht. Worauf der Cosräer fragt:

Cosri: Ubi vero manet praecellentia ejus super alias? Imo aliae Linguae eam superant in Carminibus, secundum certum pedum ac syllabarum, numerum et quantitatem artificiose compositis [11].

א״הכ ואיה המעלה היתרה בה. אבל יש יתרון לזולתה עליה בשירים המחוברים הנבנים על הנגונים.

Judaeus. Sane constat mihi, Cantiones vel Carmina [12] non requirere dimensionem quantitatis et numeri syllabarum

אמר החבר כבר התבאר לי כי הנגונים אינם צריכים אל המשקל בדבור. ושבריק והמלא יכולים לנגן בהודו לייי כי טוב כנגון לעושה נפלאות

---

[11]) Buxtorf hat sich hier nicht am Wörtlichen gehalten. Es soll heißen: „andere Sprachen haben doch einen Werth in den abgemessenen Gedichten, die nach den Melodien gebaut sind" d. h. Musik und Poesie harmoniren zusammen.

[12]) נגונים ist nicht carmina; die erste Stelle soll bloß sagen, daß der Gesang oder die Melodie, nicht gerade ein abgemessenes Gedicht zu Grunde haben muß, weil, wenn auch einige Sylben fehlen, diese durch den Ton im Singen ersetzt werden können.

ac pedum, et posse tam versus breviores, quam longiores aequaliter cani, veluti לַעֹשֵׂה etc. (*ubi posterius Stichum, prius duabus sillabis superat; in modulatione sc. duas*	גדולות [11]. וזה בניגונים בעלי המעשים. אבל בשירים הנקראים, אנשאריא והם החרוזים אשר בהם הוא נאה החבור לא הרגישו עליהם בעבור המעלה שהיא מועילה ומעולה יותר.

illas Syllabas sauviter absorbendo) Ps. 136, 1 et 4. nempe juxete Musicam eorum, qui in ea respiciunt ad actiones. Verum quod attinet ad Carmina et Poematia, quae vocantur אנשריא et sunt ligata (*h. e. ad certas dimensiones et numeros adstricta et ligata*) in quibus pulcherrimum est Compositio artificiosa; ea non curant, propter majorem utilitatem et praestantiam, quam respiciunt.

Dann erklärt der Rabbi worin dieser Vorzug besteht, wenn eine Poesie sich kühn über solche Gesetze erhebt, die ihrem Schwunge schaden müssen, und auf die Frage des Cosräers: warum denn die neueren Juden auch Gedichte nach Sylbenmaaß zu formen, streben, antwortet er S. 135.

---

[11]) Bellermann (a. a. O.) wendet dagegen ein, „daß gerade dieses Beyspiel nach seinem metrischen Systeme, (S. weiter unten) einerley dimensionem quantitatis et numeri syllabarum et pedum habe“ und fügt hinzu, daß dieses Beyspiel zugleich zur Bestätigung der Regel diene, „daß die Schwa in der Metrik nicht als Sylben zu zählen sind“, sonst wären im zweiten Verse 11 (10) und im ersten 9 (8), wie vermuthlich der Rabbi rech-

Hoc est ex erroribus et peccatis nostris. Non sufficit scilicet nobis relinquere gradum et dignitatem istam rerum vel	זה מתעותינו ומריינו. לא די לנו הנחהנו המעלה הזאת אלא שאנחנו מפסידים הובן לשונינו שהוא מושם לחברה ונשיבהו למחלוקת.

realem; sed insuper corrumpimus qualitatem Linguae nostrae, quae cum data sit ad nos conjungendos, nos eam convertimus in materiam discordiae.

Hieraus ergiebt sich, daß nach dieses Rabbis Meinung weder Sylbenzahl, noch Sylbenmaaß in der hebräischen Poesie zu treffen sey, und daß durch die Annahme solcher Fessel, was die neuern Juden gethan haben, sie an ihrem Werthe verliere.

Ihm stimmt ganz bei R. Samuelis Aben Tybbon[14]), (in der Einleitung zu seinem Commentar, über den Prediger,) indem er sagt: „Verschieden von der heutigen Poesie war die Davids und Salo-

---

nete. — Diese Bemerkung scheint aber eher die Uebersetzung Buxtorfs, als die Meinung des Rabbis zu treffen, welcher zwar bloß לעושה נפלאות גדולות hinstellt, aber das dabeystehende לבדו lbado, wie es im Verse (Ps. 136, 4.) heißt, mit darunter begreift, so sind es zwei Sylben mehr, wenn man auch Schwa nicht als Sylbe zählt. Dieß Wort ist aber hier entweder vom Verfasser selbst, oder von einem Abschreiber, nach Art der Rabbinen ausgelassen werden.

14) Buxtorf Mantissa ad lib. Cosri p. 429.

mons, sie hatte weder Sylbenmaaß noch Reim, und war deßhalb vorzüglicher, weil der Dichter durch diese Ungebundenheit seine Gedanken ungehindert ausdrücken konnte." Don Isaac Abarbanell (in seinem Commentar zum Pentateuch 1. B. M. 15.[15]) und zu Jes. 4.) nimmt dreierlei Arten von Gesänge an, wovon nur die beiden letztern hierher gehören; denn die erste Art spricht von den heutigen Gedichten mit Sylbenmaaß, (חרוזים) die zwei andern sind.

a) Gedichte oder Gesänge, die weder Sylbenzahl, noch Ebenmaaß haben, sondern die durch den Gesang dazu gebildet werden; so das Siegeslied über die Aegypter, wo Wechselgesang war, worauf die Stellung (אריח על גבי לבנה Dimidius later super integro) deutet, eben so das letzte Lied Moses, (5. B. M. 32.) das Lied der Deborah, u. s. w. Sie enthalten Erhebungen, Lobenssprüche auf Gott u. a. dgl.

b) Hyperpolische und allegorische Gedichte, die mehr Erdichtung als Wahrheit sind.

Auch Abarbanell spricht also nichts von einem Sylbenmaße der Alten, das er nur in den neueren Gedichten findet. Gegen die Meinung der bisher angeführten Rabbinen ist R. Moses ben Chabif, (in libello Darche Noam) welcher behauptet in

---

[15]) Buxtorf Mant. ad lib. Cosri p. 407. sqq.

der hebräischen Poesie sey Sylbenmaaß anzutreffen, und zwar seyen die Gedichte folgender Art:

a) solche, die gleiche Sylbenzahl haben, als

אֹגֵר בַּקַּיִץ בֵּן מַשְׂכִּיל
נִרְדָּם בַּקָּצִיר בֵּן מֵבִישׁ

Sprchw. 10, 5.

יָתוֹם וְאַלְמָנָה יְעוֹדֵד
וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים יְעַוֵּת

Ps. 146, 9.

קְרָאתִיךָ הוֹשִׁיעֵנִי
וְאֶשְׁמְרָה עֵדֹתֶיךָ

Ps. 119, 146.

b) solche, die nicht immer gleiche Sylbenzahl haben, wo denn durch den Gesang diese Ungleichheit gehoben wird, als: das Lied am rothen Meere, das der Deborah u. a.

c) solche, die sich durchaus gleich sind, so daß Schwa auf Schwa folgt, Vokal auf Vokal, oder nach dem rabbinisch-grammatischen Ausdrucke **Ebed** auf **Ebed**, **Melech** auf **Melech**. Als Beweis, daß diese letztere Art schon sehr früh geherrscht haben muß, führt er die Grabschrift des Königs Amaziah an, die man ihm zu Morvitru in der Provinz Valen-

cia gezeigt hat, wo er folgende Worte nach viel angewandter Mühe herausbrachte.

שְׂאוּ קִינָה, בְּקוֹל מָרָה, לְשַׂר גָּדוֹל,
לָקַחוּ יָהּ · לַאֲמַצְיָה

Ein so bedeutendes Argument, wie diese Aufschrift des Grabmahls Amaziahs fand an R. Asarias[16]) seinen Gegner, der all das bisher Gesagte kurz anführt, und durch diese so verschieden lautenden Urtheile dahin geleitet ward, einen Mittelweg zu suchen, den er in dem Gesetze einer Gleichheit der Glieder fand. Da er der Erste ist, der dieß Wechselverhältniß der Glieder genau darstellte und mehrere Nachfolger fand, so wollen wir seine Worte hier anführen.

„Es ist keinem Zweifel unterworfen, sagt er, daß in der heiligen Poesie ein Ebenmaaß anzutreffen ist, dieß besteht aber nicht in Sylbenmaaß und Zahl, wie in den heutigen Gedichten, sondern in dem Wechselverhältniße der Gegenstände und deren Theile, des Subjects und Prädicats und was diese mit einschließen. So giebt es nun Verse, wo jedes Hemistich zweigliedrig, folglich der Vers tetrametrisch ist; andere, wo jedes Hemistich dreigliedrig ist, folglich der Vers ein Hexameter. Im 2. B. M. 15,

---

16) in Sepher מאור עינים P. III. c. 60. Buxtorf Mant. ad lib. Cosri p. 415 — 425.

6. besteht der erste Theil aus zwei Füßen יְמִינְךָ ה׳ der andere Theil נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ ist diesem gleich, zusammen ein tetrametrischer Vers. Eben so die folgenden Verse;

אָמַר אוֹיֵב אֶרְדֹּף אַשִּׂיג ·
אֲחַלֵּק שָׁלָל תִּמְלָאֵמוֹ נַפְשִׁי ·
אָרִיק חַרְבִּי תּוֹרִישֵׁמוֹ יָדִי :

נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם ·
צָלְלוּ כַּעוֹפֶרֶת בְּמַיִם אַדִּירִים :

aber das Lied Moses (5. B. M. 32.) besteht aus je drei und drei Füßen, also aus Hexametern.

הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה
וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי :

יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי
תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי :

Oft treffen beide Arten in Einem Verse zusammen, als (2. B. M. 15, 8.)

וּבְרוּחַ אַפֶּיךָ נֶעֶרְמוּ־מַיִם ·

נִצְּבוּ כְמוֹ־נֵד נֹזְלִים קָפְאוּ תְהֹמֹת בְּלֶב־יָם

(Zu bemerken ist, daß die mit einem Makkeph verbundenen Wörter für ein Wort gelten.)

Auch die Tefilla Habakuks ist trimetrisch, d. h. besteht aus je drei und drei Füßen. Man muß aber auch öfters Wörter erkennen, die nicht zu den eigentlichen partes orationis des Hemistichs gehören, folglich auch nicht dazu gezählt werden dürfen, als 5. B. M. 32, 20.

וַיֹּאמֶר אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם
אֶרְאֶה מָה אַחֲרִיתָם

Hier muß das ויאמר als ein besonderes Wort betrachtet werden; eben so muß man wohl unterscheiden können Subject und Prädicat, z. B. Habakuk 3, 17. כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָח sind nur zwei Füße, כי תאנה ist Subject לא תפרח Prädicat. So geht es durch diesen ganzen Vers, der sechs Hemistichien hat, wovon jedes zwei Füße hat, zusammen also zwölfe sind. Hieraus ergiebt sich, daß man weder die Vocale noch die Wörter zählt, sondern bloß die Gegenstände, (den Sinn d. h. Subject, Prädicat, Copula.) welchen sich oft ein kleines Wort anhängt Wer die Worte des Rabbis im Buche Cosri durchforscht, wird sehen, daß sie hiermit übereinstimmen. Was aber die Grabschrift Amaziahs betrift, so mag man vielleicht schon in den damaligen Zeiten zu profanem Gebrauche, wohl solche Gedichte gehabt haben, wenn auch die heilige Schrift sie nicht kennt."

Moses Mendelssohn[18]) fügt zu dem, was R. Asarias sagt, daß in Einem Liede die Füße wechseln, hinzu: daß dieses keineswegs zufällig sey, sondern mit Vorbedacht des Dichters entstehe, wie es der Rhythmus erfordere. Erhebt sich die Poesie, so werden die Reden kürzer, um durch viele Ruhepunkte des Lesers Nachdenken zu erregen. So beginnt der Psalmist im zwölften Psalm mit tetrametrischen Sätzen bis V. 6; wo die Gottheit redend eingeführt wird, und die Erhabenheit des Inhalts es erfordert, in kurzen Reden zu sprechen, da sind die Sätze dymetrische; dann fällt aber die Rede wieder in tetrametrische Theile zurück. Eben so Psalm 91 bis zum 14ten Verse; ferner Ps. 68, wo die meisten Hemistichien aus mehreren Füßen bestehen, außer V. 5 und 6 wo die Poesie steigt; so z. B. V. 5.

שִׁירוּ לֵאלֹהִים.
זַמְּרוּ שְׁמוֹ
סֹלּוּ לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת

---

[18]) In seinem Commentar über den Pentateuch, 2. B. M. 15. Wir führen Mendelssohn, obgleich er erst später folgen sollte, deßwegen hier an, weil er die Worte des R. Asarias den seinigen zu Grunde legt.

בְּיָהּ שְׁמוֹ
וְעִלְזוּ לְפָנָיו

Der 6te. Vers ist ganz diesem gleich. Die darauf folgenden Verse bestehen aus trimetrischen bis V. 19. — Oft wechseln die trimetrischen Sätze mit den dymetrischen gerade ab, als Hoheslied 1, 9. 10. 5, 14. 7, 1. z. B. 1, 9.

לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי פַרְעֹה
דִּמִּיתִיךְ רַעְיָתִי
נָאווּ לְחָיַיִךְ בַּתֹּרִים
צַוָּארֵךְ בַּחֲרוּזִים

Eben so wechseln die Sätze in den Klageliedern Jeremias; als Beispiel wollen wir den ersten Vers Kap. 3. hierhersetzen.

[19]אֲנִי הַגֶּבֶר רָאָה עֳנִי
בְּשֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ
אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ
חֹשֶׁךְ וְלֹא־אוֹר

Nun spricht Mendelssohn von der Mannigfaltigkeit und Schönheit dieser Abwechselungen, von

19) Das Wort אני wird nach der Regel des R. Asarias nicht gezählt.

den poetischen Wiederholungen, Auslassungen, daß nämlich oft in dem ersten Hemistich ein Wort stünde, das zugleich zu dem folgenden gezogen werden müsse, oft auch in dem ersten und zweiten Hemistich etwas fehle, so daß beide geschlungen in einander greifen, wie 1. B. M. 49, 9.:

כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה — — —
— — וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ

wo die beiden Wörter des ersten Hemistichs כרע רבץ auch zum folgenden gehören, und מי יקימנו des zweiten Satzes auch zum ersten gezogen werden müssen [20]. R. Samuelis Arcuvolti behauptet [21], die heilige Poesie habe Metrum und Reim, wornach er die Worte des Rabbis im Buche Cosri zu erklären sucht, aber deutlich zu erkennen giebt wie sehr er diese mißverstanden. [22]. Vom Metrum in der heiligen Schrift selbst führt er keine Beispiele an; von Reimen aber folgende:

---

20) S. mehreres bei ihm selbst, wir haben hier nur das Wichtigste ausgezogen.

21) In Sepher Arugath Habosem Kap. 31. und 32. S. 100—103. Buxtorf Mant. ad lib. Cosri p. 424. sqq.

22) Schon das Alter des Buches Cosri spricht wider die Arcuvoltische Erklärung.

הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ
הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ

4. B. M. 32, 6.

לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי
לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי

Richt. 14, 18.

נְנַתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ
וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ

Ps. 2, 2.

auch Ps. 115, 8. Sprchw. 5, 15. und Sprchw. 31, 18.

Daß die angeführten Beispiele aber nicht hinreichen, um zu erweisen, daß die heiligen Dichter den Reim suchten, vielmehr diese gereimten Verse alle zufällig sind, wird jeder, der mit Kennerblicke die heilige Schrift liest leicht einsehen; denn nothwendig müßten sich sonst mehrere solcher Stellen vorfinden; eben dieß wendet Heidenheim[23]) gegen Arcuvolti ein, indem er von den Verfassern der jüdischen Feiertagsgebete spricht, schließt er mit folgenden Worten: „Alle diese (angeführten Verfasser פיטנים) lebten in einem Zeitraume von 300 Jahren,

---

23) In seiner Vorrede zu seinem Commentar über das Machsor.

und zwar vom Anfange des Jahrs 4800 bis gegen Ende des Jahrs 5000, (von Erschaffung der Welt.) In den Gebeten aber, die wir von der **ecclesia magna** haben, ist weder Sylbenmaaß, noch Reim anzutreffen, um so weniger in der heiligen Schrift, wo jeder Reim nur zufällig ist, sonst müßten sich mehrere Tausende der Art vorfinden, ja, wir müßten ganze Gedichte in Reimen haben. Sollte ferner der Vers Ps. 103, 3. הַסֹּלֵחַ לְכָל־עֲוֺנֵכִי · הָרֹפֵא לְכָל־תַּחֲלוּאָיְכִי wirklich ein gesuchter Reim seyn, wie B e n C h a b i f und A r c u v o l t i meinen; warum setzte denn der Psalmist im darauf folgenden Verse מעטרכי das הַגּוֹאֵל מִשַּׁחַת חַיָּיְכִי הַמְעַטְּרֵכִי חֶסֶד וְרַחֲמִים nicht zuletzt? also hätte er ohne Verstoß der Construction wieder reimen können[24], u. s. w.“ wo dann Heidenheim auf das Buch Cosri verweist, und am Schluße die Worte des R. S a m. A b e n T y b b o n anführt.

Nimmt man nun die hebräische Poesie in der Gestalt, wie sie bei R. Asarias erscheint, der be-

---

24) Bellermann a. a. O. S. 218 sagt über Ps. 6, 10. „Der Dichter hätte nur das תפלתי am Ende des Verses zu setzen brauchen, hätte er reimen wollen; allein der Hebräer setzt gerne die Zeitwörter der beiden Sätze an die äußersten Ende des Verses; so steht hier Schama am Anfange und Jikkach am Ende.“ Hier ist nun gerade umgekehrt der Fall.

friedigend und am Ausführlichsten davon abhandelt, womit auch die Worte des Rabbis im Buche Cosri in gar keinem Widerspruche stehen: so bedarf es keines Zwanges, um die Stellen bei den Griechen und Kirchenvätern darnach zu erklären; ja, die Worte Josephus zeigen deutlich dafür [25]).

Dabei blieb es mit diesem Gegenstande bis die neuen orientalisch-philologischen Schulen entstanden, die, parallel laufend mit den occidentalisch-philologischen, eine Sache nicht vermissen konnten, welche in diesen einen so großen Theil ausmachte, nämlich die Metrik. So entstanden in einem kurzen Zeitraume eine Menge von Darstellungen der Metrik der Hebräer [26]), und andre Schriften, welche für den Reim stritten.

Vatablus, Ferrand, Aug. Steuchus, Theod. Ebert, Laur. Petraeus, Franciscus

---

[25]) Josephus suchte bekanntlich alles Hebräische in griechischem Gewande darzustellen, daher bedient er sich auch hier der griechischen Namen für die Versart, verstand aber gewiß kein künstlich abgemeßenes Sylbenmaaß darunter.

[26]) Daß viele Vertheidiger der Metrik aufstehen werden, war allerdings zu erwarten, da durch die Gleichheit der Glieder auch größtentheils Gleichzahl der Sylben entstehen mußte. Außerdem forderte der Religionsgeist ein Metrum, weil er an der heiligen Poesie nichts wollte fehlen lassen.

Gomarus, Marc. Meibom, Clericus, Biagio Garafolo, Fourmont, Weis, Hare, Anton, Leutwein, und viele Andere[27]) versuchten, einzelne Stücke der heiligen Schrift in Versmaaß zu bringen.

Am meisten zeichnete sich aus Gomarus[28]), der mit vieler Gelehrsamkeit die Länge und Kürze der Sylben zu zeigen suchte, Stellen aus den Psalmen mit andern aus den griechischen und römischen Klassikern verglich. Obgleich er nach seinem Systeme keinen Psalm ordnen konnte, so hatte es doch so viel Wahrscheinlichkeit, daß mehrere Gelehrten ihm beistimmten. Meibom[29]), der ein ganz neues Sylbenmaaß aufstellte, wornach er die Psalmen modelte. Und Hare[30]), der zu seiner Richtschnur den 111ten

---

27) Die bedeutendsten Versuche der Aelteren findet man abgedruckt in Thesaurus antiquitatum sacrarum; T. XXX. auct, Blasio Ugolino. Venet. 1766.

28) *Fr. Gomari* Davidis lyra, seu noua ebraea sacrae scripturae ars poetica, canonibus suis descripta et exemplis sacris et Pindari ac Sophoclis parallelis demonstrata, cum selectorum Salomonis, Ieremiae, Mosis et Iobi poematum analysi poetica. Lugd. Bat. 1637.

29) *Marc. Meibomii* Specimen exegeticum in XII. Psalmos. Prisco hebraico metro restituit Amstel. 1698.

30) *Fr. Hare* Psalmorum liber in versiculos metrice diuisis et ope metrices multis in locis integritati suae restitutus. Lond. 1736.

Psalm nahm, welcher, da er alphabetisch geordnet ist, keine Aenderung der Verse leiden kann, und auf den Untersuchungen aus diesem Kapitel stellte Hare ein System auf, welches jenes Meiboms an Wahrscheinlichkeit weit übertraf[31]. Außerdem aber, daß alle bisher Angeführte, ganz willkührlich mit dem masorethischen Texte verfuhren, Vocale und Wörter änderten, abschnitten und zusetzten, hatten sie auch nicht einmal feste Regeln, wornach ein Stück in den heiligen Schriften zu beurtheilen sey; das Schwa galt ihnen bald als Vocal, bald als keinen, je nachdem die Sylbenzahl es erforderte. Weiter, als alle diese, sind die Versuche, die J. E. Greve[32] anstellte. Ob zwar auch er sich kühn über alle Accentuation und Punktation hinaussetzt; so hat er doch das für sich, daß er systematischer zu Werke gieng und seine Regeln nach der Analogie der orientalischen Dialecte baute, indeß die Combinationen, die er sich erlaubt, und die Ausnahmen, die sich seinem Systeme anhängen wider ihn sprechen[33].

---

31) Das System jedes Einzelnen hier anzuführen, verstattet der Zweck dieser Abhandlung nicht.

32) *J. E. Greve*, ultima capita Jobi. P. I. II. Daventriae 1788, 91. Vaticinia Nahumi et Habacuci Amstelod. 1793. Jesaiae vaticiniorum cap. XL. sqq. Amstelod. 1814.

33) Vrgl. Eichhorns allgem. Biblioth. der bibl. Literat. B. 6. S. 384 und S. 813. ff.

Die Willkührlichkeit aller dieser Versuche, und die theils sich selbst widersprechenden Regeln in denselben [34]), konnte natürlich keinen festen Standpunkt erreichen, und mußte Gegner hervorrufen, die sie auch fand in Capellus, der gegen Gomarus auftrat [35]), so wie in Scaliger, Grotius, Vossius, Wasmuth, Pfeiffer, Rich. Simon, Fleury, Dacier, Calmet, und besonders in Lowth [36]). Genannten Greve widerlegt de Wette [37]). Lowth führt wieder zu dem Parallelismus der Membrorum, der Idee des R. Asarias zurück. Hartmann und andere Gelehrte folgen ihm; am Meisten aber wird diese Lehre bekräftigt durch Herder [38]) und de Wette [39]). Der Gegenstand schien vollkommen dargestellt zu seyn, weil

---

[34]) Vgl. Cramers Untersuchung, ob die biblischen Gedichte in abgemessenen, oder in gereimten Versen verfaßt sind, in dessen „poetische Uebersetzung der Psalmen" Th. 1. S. 293 ff.

[35]) S. *L. Capelli* Critica sacra T. II. p. 652. sqq.

[36]) de sacra poësi Hebraeorum. Praelect. XVIII. XIX.

[37]) Commentar über die Psalmen. Einleitung S. 51, 52. Vgl. auch A. L. Z. 1816 E. B. S. 12.

[38]) Geist der hebräischen Poesie, und in dessen Briefe über das Studium der Theologie.

[39]) a. a. O. S. 61 ff.

damit Einerseits die Behauptung „daß es keine Poesie ohne Metrum gebe“ beseitigt ist, Andrerseits auch dem Schwunge, den Andre der hebräischen Poesie zuschreiben, durch Annahme eines Wechselverhältnißes der Glieder kein Abbruch geschieht. Die Sache, also stehend, angenommen von den frühesten und spätesten Juden, die gewiß eine innere Erkenntniß der hebräischen Sprache und Poesie hatten, womit, wie wir gezeigt haben, die Stellen bei den Griechen und Kirchenvätern übereinstimmen können, von Lowth und Herder immer mehr dargestellt, und durch de Wette begründet, würde ganz abgethan gewesen seyn. Als Bellermann, der, eine Erstickung des Forschungsgeistes befürchtete[40]), einen neuen gelehrten und scharfsinnigen Versuch über die Metrik anstellte[41]), welcher, sich gründend auf dem masorethischen Texte, alle Versuche seiner Vorgänger übersteigt. Das System der Moren (Systema trium morarum), das seit Danz in keiner Grammatik mehr Aufnahme fand, legt Bellermann seiner

---

40) S. die Vorrede zu seinem Buche über die Metrik.

41) Er hat mit dem von Jones (G. Jones Poesos Asiaticae commentariorum libri VI cum appendice recudi curavit I. G Eichhorn) aufgestellten Systeme viel Aehnlichkeit. Vgl. die Recension der Hallischen A. L. Z. 1815 Nro. 11 und Bertholdts Einleitung in die Schr. d. a. und n. T. Th. 5. S. 1996.

Metrik zu Grunde, und erweckte somit zwei Gegenstände, die man bisher nicht anerkennen wollte.

Gegen das Morensystem Bellermanns spricht Gesenius[42]), „daß es immer noch zweifelhaft sey, 1.) Ob ein solches Prinzip die Masorethen geleitet habe, oder 2.) ob durch die Annahme desselben, auch nur als τροπος παιδειας, Etwas gewonnen werde. Ein bedeutendes Argument sey daher zu nehmen, daß kein jüdischer Grammatiker dessen gedenke" u. s. w. Sehr natürlich stößt er damit die Metrik Bellermanns um, da diese sich auf das Morensystem fußt. Folgende Bemerkungen mögen sich den Worten Gesenius anschließen. Nach Bellermann beruht die Quantität der Sylben und die masoretische Accentuation auf der Morenlehre, diese Morenlehre aber auf der Annahme 5 langer und 5 kurzer Vocale[43]). Nun ist die Morenlehre griechischen Ursprungs, und die Eintheilung der Vocale in 5 lange und 5 kurze von den Gebrüdern Kimchi nach ihrer Muttersprache, der spanischen, geformt, wodurch aber das ganze semitische Sprachsystem erschüttert wurde, daher man auch in neuerer Zeit

42) Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift S. 123, 124. vgl. damit die angeführte Recension A. L. Z. 1815 Nro. 11.

43) Ein langer Vokal hat 2 Moren, ein kurzer nur eine.

wieder zu den drei Grundvocalen, die das Buch Cosri lehrt, zurückgekehrt ist[44]. Wer wird nun wohl ein solches metrisches System annehmen können, das durch eine ganze Region von Sprachmodelungen wandern mußte, bis es in diesem Gewande erscheinen konnte. Uebrigens bleibt Bellermann sich auch nicht immer consequent; er erkennt das Characteristische in den hebräischen Versen, daß der Sinn immer mit dem Ende der Reihen schließt, und nicht in die folgende Zeile übergeht, wie bei den Griechen und Römern, worauf besonders die Masorethen in der Accentuation sahen; (S. S. 95.) dennoch erlaubt er sich Sätze zu trennen, und Wörter vom folgenden Satze zum ersteren zu ziehen, und umgekehrt. Einige Beispiele werden dieß näher zeigen. S. 108 setzt er zum ersten Verse des 25ten Kapitels in den Psalmen 'lōhāj, das eigentlich zum zweiten Verse gehört, theils des Sylbenmaaßes wegen, theils auch damit der zweite Vers mit einem ב anfange[45]. Da aber immer noch am Sylbenmaaße fehlt; so sagt er S. 110: „Es fehlt noch ein

---

44) Gesenius Lehrgebäude S. 34 ff., wo jedoch andre drei Grundvokalen angegeben werden. S. auch S. 26. und die Zeitschrift „Der bibl'sche Orient" Heft II. S. 53.

45) Nach der Erklärung des R. Asarias muß das elohaj für sich, getrennt vom Verse, betrachtet werden.

Fuß vielleicht zbāōth"[46]). Im zweiten Verse erlaubt er sich, das *al* prohibitivi lang zu machen, gegen die Accentuation, die es mit Makkeph zum folgenden verbindet. Vers 5 wird וְלַמְּדֵנִי zum folgenden Satze gezogen, obgleich es, sowohl dem Sinne nach, als der Accentuation zufolge, zum ersten Satze gehört; V. 7 ist ufschaj für וּפְשָׁעַי gesetzt. S. 155 wird sogar פִּקּוּדֶיךָ getrennt.

ăttāh | zĭvvītă | pĭk ||
kŭdā|chă lĭsmōr | m'ōd.

Und andere dergleichen Freiheiten erlaubt sich Bellermann, obgleich er, wie er S. 136 sagt, hier absichtlich alle Combinationen vermieden hat.

Da also aus dem bisher Gesagten es sich ergibt, daß sowohl Gang der Sprache, als auch poetische Stellen, dem metrischen Systeme Bellermanns, das doch an Gründlichkeit alle Andre übertrifft, widersprechen; so müssen wir wieder unsre Zuflucht zu dem Parallelismus Membrorum nehmen, der in dem innern Genius der hebräischen Poesie tief gegründet zu seyn scheint. Ja, es läßt sich behaupten, daß, da alle bisher gemachten Versuche nicht

---

46) Auch Hare zieht das elohaj zum ersten Satze des Verses, und setzt attah, des fehlenden Sylbenmaaßes wegen, noch hinzu.

befriedigend waren, und alle den masoretischen Text nicht gerade so annehmen konnten, wie er vor ihnen stand, in dem Wahne, als müßte sich die Punktation nach ihrem Systeme richten, indeß vielmehr es gerade ein Beweis eines falschen Systems ist, wenn irgend eine Strophe, oder ein Wort, nicht darnach scandirt werden kann, auch nie ein Versuch der Art gelingen werde. Der Parallelismus Membrorum ist das eigentliche Metrum der hebräischen Poesie. Dieß ist ein Gesetz der Gleichheit der Glieder: Strophe wird an Strophe in zwei- oder mehrgliedrigen Sätzen gehängt[47]).

Daß die hebräische Poesie deshalb dennoch fast keiner andern nachsteht, bedarf hier keiner Erwähnung. Wie rühmt sie nicht der Rabbi im Buche Cosri ob ihres freien Schwunges, und wem sind die Worte Herders nicht bekannt, der von der bloßen Sprache sagt: „in ihr rauscht Handlung in Handlung. Alles in ihr ruft:

> ich lebe, bewege mich, wirke. Mich erschufen Sinne und Leidenschaften, nicht abstrakte Denker und Philosophen: ich bin also für den Dichter, ja, ich selbst bin ganz Dichtung."

---

[47]) S. das Ausführliche bei Lowth und Herder in ihren respektiven Schriften, und bei Bellermann am Schlusse seines Werkes über die Metrik.

III.

Ueber die Schreibart und Dichtkunst der Propheten.

(Exegetische und etymologische Erklärung des Wortes נביא.)

Haben wir in dem Bisherigen von der hebräischen Poesie abgehandelt, so sollen jetzt die Propheten, welches die heiligen Dichter sind, das nächste Ziel unserer Betrachtung seyn, da durch die Dichtkunst der Propheten, die hebräische Poesie erst ihren wahren Standpunkt erreichte. Bevor wir aber von der Schreibart der Propheten sprechen, bedürfen wir einer vollständigen Erklärung des Wortes נביא.

Das Verbum נבא ist mannigfacher Bedeutung; es bezeichnet nicht nur weissagen, prophezeyen, sondern auch als ein von Gott Begeisterter reden, die Lehre Gottes verbreiten, heilige Gesänge absingen, und man bedient sich dessen auch jene Reden der ἔνθεοι (Enthusiasten) anzuzeigen. Folgende, nach dem Reihengange der Bibel geordnete, Uebersicht möge dieses deutlicher zeigen. נָבִיא heißt:

1.) Ein Vertrauter Gottes, d. h. ein mit dem Willen desselben innigst bekannt Seyender. 1. B. M. 20, 7. (Vgl. Jes. 41, 8.) Ps. 105, 15.

2.) Dollmetscher, Wortführer Gottes, interpres Dei, 2. B. M. 7, 1.; (wo der Chaldäer מְתוּרְגְמָנָךְ setzt;) vgl. mit 4, 14—16.
5. B. M. 18, 18. Jer. 15, 19.

3.) Sänger, Musiker und Dichter; 2. B. M. 15, 20. Richter 4, 4. 1. B. Sam. 10, 5. ff. (wo der Chaldäer immer das Verbum שַׁבַּח gebraucht,) 1. B. d. Chronik 25, 1. 2. und öfters. Eben so bezeichnet der Lateiner mit seinem Vates sowohl Weissager, als Dichter.

4.) Einer, der die verborgnen Dinge der Zukunft voraussieht, und verkündet; der Visionen Gottes hat; ein Seher. 5. B. M. 13, 2. 1. B. Sam. 9, 9. (woher die Bemerkung, daß es hier die Bedeutung ראה habe, eingestreut ist.) 1. B. d. Kön. 22, 7. 8. 2. B. d. Kön. 3, 11. und öfters. Auch wird im Lateinischen Vates für Seher gebraucht.

5.) Ein Wahnsinniger, der, gleichsam von einem Geiste ergriffen, dem Propheten gleich, in einen exaltirenden Zustand fällt[1]). 1. B.

[1]) Zu bemerken ist, daß das Verbum נִבָּא, wenn es die Bedeutung „wahnsinnig, thöricht, albern seyn" haben soll, immer im Hithpael steht, was etwa, sich, wie ein Prophet, gebärden, ausdrücken soll, da נִבָּא schon an sich den reflexiven Character hat. —

Sam. 18, 10*). (wo der Chaldäer וְאִשְׁתַּטִּי setzt,) 1. B. d. Kön. 18, 29. (der Chaldäer וְאִשְׁתַּטִּיאוּ,) Im 2. B. d. Kön. wird Elisas Schüler הַמְשֻׁגָּע genannt. S. auch Jerem. 29, 26. Eben so bezeichnen im Griechischen ὁ μάντις, der Prophet, (von μαίνομαι rasend, toll werden,) und im Lateinischen fatuus (von fari) Wahrsager sowohl, als auch Toller, wie überhaupt for, ganz dem Hebräischen נבא entsprechend, ursprünglich reden, dann die Bedeutung singen, weissagen, albern seyn, (Possen treiben) annimmt. Vgl. noch fatuor und furor) Auch im Worte vaticinor hat sich diese dreifache Bedeutung, prophezeyen, besingen, Enthusiast seyn (schwärmen, albernes Zeug reden,) aufbewahrt.

6.) Endlich auch ein Wunderthäter, 5. B. M. 13, 1 ff. Sirach 48, 14. 15. heißts von Elisa in Bezug auf die Geschichte 2. B. d. Kön. 13, 21. „als er todt war, weissagten noch seine Gebeine.“

Unter diesen Bedeutungen findet sich נבא, steht aber am häufigsten für prophezeyen, dichten, musici-

---

*) Siehe Salomon Jarchi (Raschi) z. d. Stelle „Propheten und Wahnsinnige sprachen in dunklen Worten.“

ren, singen, die an sich in der Natur der Sache, als Producte der Begeisterung, innigst verknüpft sind. Dichtkunst und Musik hängen, sich stets die Hände reichend, fest zusammen [3]). Fast scheint die Stelle 1. B. M. 4, 21. ff., wo zuerst die Musik, und gleich darauf die Poesie erfunden wird, darauf hinzudeuten [4]). Und sind nicht Beide unmittelbares Werk der Natur? Erheben sich nicht bei dem Kinde sogar Stimme und Sprache, sobald Rührung oder Enthusiasmus eintritt? Stimme und Sprache, — was sind sie anders als Musik und Dichtkunst? Wie sehr aber diese Beide, welche Gesang mit einschließen, im Zusammenhange mit Prophetismus stehen, zeigen hinlänglich die Stellen von den Prophetenschülern. (1. Sam. 10, 5. 6. u. a.) (S. weiter unten.)

So viel von der Bedeutung des Wortes נבא, und seiner Verwandtschaft zu Stimme, Sprache, Gesang, Musik und Dichtkunst, und wir wenden uns nun zur etymologischen Erklärung desselben. Nach Einigen ist נבא ein von בוא geformtes Verbum; und soll die Verwandschaft des Propheten mit Gott anzei-

---

[3]) „Glücklich Syrenen-Paar, Musik und Wort!
„Himmelgeborne Schwestern, Zwillinge
„der reinsten Freude, — — — — sagt Milton (S. Herders Geist der heb. Poesie Th. 1. S. 267.)

[4]) „Lyrische Poesie und Musik sind zu Einer Zeit in Einer Familie erfunden„ Herder a. a. O.

gen, daß nämlich der Prophet zu Gott komme, oder umgekehrt. Andre, die es eben davon herleiten, erkennen darin die Bedeutung, daß der Prophet vorauswisse, was in der Zukunft kommen, eintreffen werde. Das י in נביא wäre darnach zu erklären; aber dunkel bleibt die Vorsetzung des נ. Daher nahmen Andre das נ für die erste Person Pluralis, und נביא heiße: wir bringen, tragen vor. Wieder Andre setzen נוב sproßen, hervorbringen, fructum proferre, (vgl. Jes. 57, 19 Sprchw. 10, 31.) als Stammwort, wo nur das radicale ו ausgefallen, und א dafür an das Ende des Wortes sich angehangen. Die Meisten aber nehmen, wie auch Gesenius, (a. a. O. S. 670 und 673,) נָבָא als Radix an, ohne es durch ein anderes, ihm ähnliches, Wort zu erklären, sondern das an sich die oben angeführten Bedeutungen habe, und vergleichen damit das Arabische نَبَأَ, das in der IV. Conjugation eigentlich narravit heißt, wovon نَبِيٌّ der Prophet.

Den bisher angeführten Ableitungen wollen wir hier eine neue Derivation beifügen. Wir ersahen aus dem früher Gesagten, daß נבא Etwas bezeichnet, das eine Begeisterung voraussetzt, wie Dieß besonders aus den obigen Bedeutungen hervorgeht. נָבִיא heißt also eigentlich der Begeisterte, wie im ganzen Alterthume Weise zugleich Musiker, Dichter und

Begeisterte waren [5]). (Vgl. de Wette's Commentar über die Psalmen. Einleitung S. 62.) Die Begeisterung, die den Propheten zum Dichter macht, läßt aus dem Innern desselben die Worte hervorströmen. Hörend und sehend die Worte und Gesichte Gottes entströmen den Lippen der Propheten die Weissagungen [6]); indem sie, als Organe der Gottheit; erscheinen, und Alles so aussprechen müssen, wie es ihren Seelen offenbart wird [7]). (4. B. M. 23, 1. 9. 12. Jes. 6, 7. S. die Uebersetzung des Chaldäers zu dieser Stelle; auch Jerem. 1, 9.)

Dieses vorausgeschickt leiten wir נבא von נָבַע [8]) (hervorquellen, strömen) ab, das besonders im Hi-

---

[5]) Aehnliches findet sich bei den Druiden nnd Minnesängern.

[6]) 4. B. M. 24, 16.

[7]) Eben so heißts vom Dichter 2. Sam. 23, 2. „Der Geist des Herrn, der spricht aus mir, Und seine Worte sind auf meiner Zunge." Das in diesem Verse vorkommende בִּי bezeichnet sowohl in mir, als durch mich (Vgl. die Anm. bei der wörtlichen Uebersetzung Kap. 2, 2.)

[8]) Die Sinn- und Laut-Verwandschaft in der Wörtern נָבָא, נָבַח bellen, נוּב sproßen, hervorbringen, (eigentlich ein inneres Hervortreiben) נָבַע hervorqnellen, wozu noch gerechnet werden kann נִיב, das Arab. نبا ,

phil die Bedeutung des Ausströmens (Ps. 119, 171.) und Verkündens (Ps. 19, 3. יום לְיום

(in allen seinen Bedeutungen,) das Aethiop. נבב reden, vielleicht auch נָבַךְ, نبغ, und noch viele andre durch Mutation, Transposition und Metathesis zu erklärenden Wörter, die wir der unsichern Auseinandersetzung wegen zur Zeit noch zurückhalten, ist nicht zu verkennen, und allesammt zeigen sie auf die zwei Radikalbuchstaben נב, die Sal. Jarchi zu 2. B. M. 7, 1. als Stammwort angibt, und 1. Sam. 10, 13. וַיְכַל מֵהִתְנַבּוֹת, wo kein א dabei steht, als Beleg anführt, (wo er zugleich die Bemerkung macht, daß נביא eigentlich, und besonders in dieser Stelle, ein Redner heißt; wenn auch sonst dieß Wort die Bedeutung Prophet, Weissager hat, wie auch Prediger (vom Lateinischen praedico) gemeinhin für Redner gebraucht wird.) wozu man noch die Stellen 1. Sam. 10, 6. וְהִתְנַבִּיתָ, und Jerem., 26, 9. נִבֵּיתָ wo י für א steht, anführen kann. Dieß hier Gesagte möge wenigstens als ein bedeutendes Argument gegen die Derivationen, die Andre annahmen, gelten. Eben so bezeichnet φημὶ (wovon προφήτης, das nach Schleusner (S. dessen Lexicon unter d. Worte) ganz den Gang des hebr. Wortes נביא genommen, doch abgeleitet wird,) das innere Sprechen, welches aber selbst von φάω (hauchen.) stammt, (wovon auch φατης, und das lateinische for, fari;) und φαω ist wieder ein bloßer Dialekt von αω. (S. Riemers Griechisch-deutsches Handwörterbuch S. 298, 1003 und 1009.)

יַבִּיעַ אֹמֶר.) hat. Die Verwandlung des ע in א ist bekannt, (S. Gesenius a. a. O S. 1. u. 813.,) und sie mag hier um so eher statt finden, da gerade im Chaldäischen, Syrischen und Arabischen beide Verba vorkommen.

Sind wir auf diese Weise dem Urbegriffe des Wortes נביא näher gekommen, und haben wir die mannigfachen Bedeutungen, die dieß Wort im Verfolge seiner Laufbahn angenommen, ersehen; so können wir jetzt von der Schreibart der Propheten reden.

Die Propheten erscheinen, wie gesagt, nicht nur als Begeisterte, Weissager, Gottesbegabte, Organe der Gottheit, sondern sie waren auch Verbreiter und Ausleger des göttlichen Wortes, da sie des Gesetzes Geist inne hatten, Beförderer der Wissenschaften, Natur- und Geschichtskundige, (wie Letzteres aus den gehaltvollen Darstellungen der Züge Israels, die wir in ihren poetischen Ueberresten finden, hinlänglich hervorleuchtet,) Staatsweise; sie verherrlichten ihre Vorträge mit Poesie, Symbolik und Musik, sprachen im Geiste Gottes, wie er es Ihnen verhieß [9]). Mußten nicht, von solch einem Geiste beseelt, ihre Ausdrücke leben und handeln, und mußte nicht also die hebräische Poesie zu einer Stufe gelangen, in der sie keiner Dichtkunst nachsteht? Die

---

[9]) S. Eichhorns Einl. in's a. T. Th. 3. S. 17 ff. und de Wette. Archäologie der Juden S, 330.

Schreibart jener Propheten besitzt die seltenste Präcision, Genauigkeit und Deutlichkeit; ein heiliges Dunkel blickt aus ihr hervor. Bilder und Metaphern, welche die glühendste Einbildungskraft eines Dichters ineinander weben kann, findet man in ihren Schriften. Unwillkührlich empfinden wir, und werden, ohne es zu wollen, zum innigsten und tiefsten Nachdenken hingerissen, sobald wir solche lesen. In diesen prophetischen Poesien, sagt Eichhorn [10]), thut sich dem offnen und Empfindungsfähigen Herzen eines Lesers der schönste Tempel voll wechselnder Pracht und Anmuth auf, man mag auf Sprache, oder Einkleidung, oder Dichtkunst Rücksicht nehmen. —

Wie sollte es aber auch wohl daran fehlen? Sprachen sie ja nur, wann Gott es ihnen befahl; nur dann, wann Leidenschaft, Begeisterung, Phantasie und Empfindung sie darzu anregte; da mußte die Poesie strömen! Worte mußten Bilder werden; kurz, aus ihren Reden spricht der Geist Gottes.

Inest acer Spiritus ac vis cum verbis tum rebus.

---

10) a. a. O. Th. 3.

IV.

Ueber Weissagung.

Es liegt eigentlich außer der Sphäre des menschlichen Wissens, die Art des Weissagens bestimmen, oder den Zustand des Propheten während der Gottesbegeisterung sagen zu können [1]); und Alles, was in früherer oder späterer Zeit darüber gesagt wor-

---

[1]) „Uebrigens ist's unnütze Kunst, sich in den innern Zustand der Propheten hineintaumeln oder hineingrübeln zu wollen, nachdem sich die Zeiten so sehr geändert. Bei ihnen selbst war die Weise der Gottesbegeisterung nach Zeiten und Gemüthern verschieden.“ sagt Herder (Geist d. heb. Poesie Th. 2. S. 77.) Und bei Eichhorn (Einleit. in's a. T. Th. 3 S. 16.) heißts: „So wenig ein Mann von gradem Urtheile und schlichtem Menschenverstande zu erörtern wagen wird, wie die Seelenkräfte beschaffen waren, durch welche sich Pythagoras und Sokrates und andere Weisen über die Einsichten ihrer Welt und ihrer Zeitgenossen erhoben haben; so wenig können wir ausmachen, wo sich in den Hebräischen Propheten das Göttliche vom Menschlichen geschieden, und es ist unverzeihliche Großherzigkeit der spätern, philosophischen und theologischen Jahrhunderte gewesen, wenn sie ausgegrübelt zu haben glauben, was es mit den Seelen Moses, Jesaias und der übrigen hebräischen Propheten für eine Beschaffenheit gehabt, und wie sie sich zu den unsrigen verhalten haben.“

den, kann, insofern es sich nicht auf das Aechtbiblische stützet, nur als Hypothese angenommen werden. Konnte der Prophet, obgleich er Prophet war, keine genaue, vollkommene Darstellung des Prophetenwesens geben [2]), weil es verschiedene Grade in demselben gab, um wie viel weniger gegründet muß Dasjenige seyn, was diejenigen sagen, welche nie in irgend einer Prophetenstufe standen. Wenn wir daher von den Propheten sprechen wollen; so können wir dieses nur nach Zusammenstellung dessen, was die heilige Schrift davon beurkundet, welches allein uns hier zum Leitfaden dienen muß.

Diesen Weg betrat Maimonides [3]). Hier mögen daher seine Worte, treu übersetzt, angeführt werden.

1.) „Sobald der Geist des Menschen zu jener höhern Stufe erhoben wird, daß der heilige Geist auf ihm ruht; so wird er ein ganz andrer Mensch, wie neugeschaffen; Dieses verspührt er bei sich selbst, und er fühlt sich erhabener, als die übrigen, vernünftigen Menschen,

---

[2]) Wie wir auch nirgends eine Solche sehen, größtentheils finden wir nur eine Beschreibung der Anwandelung ihrer Begeisterung.

[3]) Jad Chasakah P. 1. Hilchoth Jesode Torah. cap. 7.

wie es auch bei Saul heißt: (1. B. Sam. 10, 6.) und du wirst mit ihnen weissagen, und ein andrer Mensch werden.“[4])

2.) „Es gibt Stufen (Grade) bei den Propheten.[5]) So wie Ein Mensch vernünftiger (weiser) ist als der Andre, eben so steht Ein Prophet höher als der Andre. Alle aber sehen die prophetische Erscheinung nur im Traume, in einem nächtlichen Gesichte; oder bei Tag, nachdem den Seher ein tiefer Schlaf überfallen, wie es heißt: (4. B. M. 12, 6.)

Ich gebe mich ihm in einem Gesichte zu erkennen, rede mit ihm im Traume. בְּמַרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ

Während der Empfängniß dieser Visionen verfällt der Seher in Zuckungen und Verzerrungen, der Körper wird entkräftet, die Gedanken weichen, damit der Geist, (alles Aeußern entledigt,) frei sey, um das, was er sieht, begreifen zu können. So heißts bei Abraham (1. B. M. 15, 12.) eine große Angst überfiel ihn, und bei Daniel: (10, 8.) Ich sah dieß große Gesicht, da

4) Vgl. Cosri P. IV. §. 15. p. 293.

5) In More Nebochim P. II. cap. 45. rechnet Maimonides 11 Stufen.

blieb mir keine Stärke, meine Gestalt ward ganz entstellt, und alle Kraft[6]) schwand."

3.) „Was der Prophet in der Erscheinung sehen soll, das wird ihm symbolisch vorgestellt, dessen Erklärung er aber auch während der Erscheinung gleich weiß. So war es bei der Leiter Jacobs; so war die Vision der Thiere, welche Ezechiel sah; so die Visionen Jeremias mit dem aufgeblasenen Topfe und dem mandelförmigen Stabe, die Vision von der Meßschnur beim Zacharias, und eben so bei andern Propheten. Einige theilten uns nun Symbol und Erklärung mit, Andre nur die Erklärung, ja, manchmal gaben sie uns bloß das Symbol ohne Erklärung, wie wir von Ezechiel und Zacharias Einiges haben. Alle aber erhielten ihre Weissagung symbolisch, räthselartig."

4.) „Nicht zu jeder Zeit konnte der Prophet weissagen; sondern er mußte seine Gedanken vorerst darzu anbereiten, von dem Weltlichen

---

6) Das in diesem Verse doppelt erscheinende כח bezeichnet Körper- und Geistes-kraft. Die Vulgata hat für das erste fortitudo und für das andere vis gewählt. Das zweite bezeichnet aber eigentlich dasselbe, was das französische vigueur.

sich absondern [7]); er mußte fröhlich und wohlgemuth seyn, daher die Prophetenschüler Pauken, Reigen, Cymbeln und Harfen hatten, als sie nach der göttlichen Infusion strebten, wie es heißt: (1. B. Sam. 10, 5.) וְהֵמָּה מִתְנַבְּאִים die sich bestreben, zu weissagen." [8])

5.) „Diejenigen, die sich bestreben, weissagen zu können, heißen Prophetenschüler (בְּנֵי נְבִיאִים); wenn gleich sie sich darzu bestimmen, so ist es doch noch zweifelhaft, ob der Geist des Herrn auf ihnen ruhen wird." [9])

---

[7]) Vgl. Choboth Halbaboth. Schaar Habetachon cap. 4. וכן היו הנביאים וגו׳ und Schaar Haprischoth cap. 6.

[8]) Vgl. Abarbanell in seinem Commentar zu diesem und dem folgenden Verse.

[9]) Ueber die Prophetenschulen ist nirgends in der heiligen Schrift etwas Ausführliches gesagt. Indeß so gewiß es ist, daß die Prophetenschüler in diesen Schulen nicht geradezu weissagen erlernt haben; so gewiß ist es auch, daß sie nicht bloß im singen, dichten u. dgl. unterrichtet wurden. Vermuthen läßt es sich, daß sie in denselben eine richtige innere Erkenntniß der Religion und des Staats, die nach dem Mosaismus ineinander geschlungen sind, erhielten, daß sie gelehrt wurden, was sie als Organe der Gottheit thun müßten, wie sie nämlich das Gesetz Moses verbreiten sollen. Vgl. Eichhorn a. a. O. Th. 2. Horst „über den Pro-

6.) Das Bisbergesagte begreift die Weissagungsweise aller früheren und späteren Propheten, wovon jedoch Moses, der Lehrer (Oberste) aller Propheten, ausgenommen ist.[10]) Der Unterschied zwischen Moses und den übrigen Propheten ist folgender:

a) Allen Propheten ward die Weissagung im Traume oder in der Erscheinung, Moses aber vernahm sie wachend und stehend, nach dem Worte der heiligen Schrift: (2. B. M. 33, 9. 10. 4. B. M. 7, 8. 9.) so Moses in das Stiftzelt trat mit dem Herrn zu reden, so hörte er die Stimme, die zu ihm sprach.

b) Allen Propheten ward das Gesicht durch einen Engel[11]), daher sahen sie Alles in

---

phetismus der alten Welt" in seiner Einleitung zu seinem Habakuk. J. C. Nachtigall „Ueber Samuels Sängerversammlung oder Prophetenschule." (In Henkes Magazin für Religionsphilos. B. 6. St. 4. S. 38. wieder abgedruckt vor Nachtigalls „Psalmen Gesungen vor Davids Thronbesteigung.")

[10]) Dieselbe Idee von Moses findet man bei Philo, daher nennt er auch die übrigen Propheten ἑταίρους Μωΰσεως.

[11]) Dagegen Nachmanides und Joseph Albo, welcher Letztere das אתוודע und אדבר, (4. B. M. 12, 6.)

Parabeln und Räthseln, Moses aber nicht so; mit ihm sprach Gott von Munde zu Munde (4. B. M. 12, 8. vgl. mit 2. B. M. 33, 11. 5. B. M. 34, 10.) und er sieht, wie es heißt (4. B. M. 12, 8.) die wahre Gestalt[12]) Gottes; ferner wird dort gesagt:

Er sieht mit völliger Deutlichkeit[13]) und nicht in Räthseln. וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת

---

wo Gott in der ersten Person spricht, zum Beweise anführt.

[12]) Man erinnere sich hierbei an die Erklärung, die Maimonides dem Worte תְּמֻנָה (More Nebochim P. I. cap. 3.) gibt, wornach die hier angeführte Stelle heißt: er hat einen vollständigen Begriff von Gott. (אמתת השם ישיג)

[13]) So übersetzt Mendelssohn מַרְאֶה. Schon im Talmud wird darauf aufmerksam gemacht, daß es bei den übrigen Propheten immer in der Femininform מַרְאָה erscheint, während es bei Moses mit Segol, also in der Masculinform, steht, worauf denn daselbst gesagt wird, Moses sah die Gottheit in einem lautern Spiegel, (אספקלריא welches also für Speculum steht) die andern Propheten in einem unlautern, beschmutzten. (Worin die Abbildung nicht recht kennbar ist.) Am Wahrscheinlichsten ist, (wie das Buch Sohar 2. B. M. 20, 15. bemerkt,) daß bei Moses die Weissagung subjectiv war, bei den andern Propheten objectiv; daher

c) Alle Propheten erschracken, zitterten, bebten und zagten — (während der Erscheinung.) Moses aber konnte unerschrocken Gottes Wort vernehmen, gleich wie Ein Freund mit dem Andern spricht. (2. B. M. 33, 11.)

d) Es stand nicht in der Propheten Gewalt, zu weissagen, wann es ihnen beliebte, Moses aber konnte zu jeder Zeit Gottes Wort erhalten, selbst ohne Vorbereitung, daher er auch mit Gewißheit (4. B. M. 9, 8.) sagen konnte: Harret, ich will vernehmen, was der Herr euretwegen gebiethen wird.

Dieses sind die Vorzüge, die Maimonides Moses zuschreibt. Von Moses an geht es stufenweise abwärts. Woher aber diese Abstufungen kommen, darüber sagt Maimonides [14]) folgendes:

„Woher es wohl kommen mag, daß Einige die Gottheit durch viele, Andre durch wenige Scheide-

die Verschiedenheit in der Form dieses Substantivs, welches im Talmud (Baba Bathra Fol. 75, col. 1.) detaillirt mit פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה (Moses Gesicht gleicht dem der Sonne, Josuas dem des Mondes) ausgedrückt wird.

[14]) In seiner Vorrede zu seinem Commentar über Pirke Avoth.

wände sahen, davon sprechen sehr oft unsre weisen Talmudisten sagend, daß Dieses von den Handlungen des Menschen abhienge. Nach dem Maaße ihrer Handlungen durften sich die Propheten Gott nähern. So sagen sie von Moses, daß er die Gottheit durch eine einzige helle Scheidewand sah, er schaute sie, heißt es, durch eine helle, lautre Aspeclaria[15]), Dieß war die Scheidewand, die ihn noch vom gänzlichen Annähern zur Gottheit trennte. Der Sinn dieser Worte ist, sagt Maimonides, die menschlichen Unvollkommenheiten trennen den Menschen von Gott, bilden also gleichsam Scheidewände zwischen ihm und der Gottheit, nach dem Ausdrucke des Propheten: „eure Sünden trennen euch von eurem Gotte.“ (Jesaias 59, 2.) Moses, der alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besaß, trennte nun weiter keine Scheidewand mehr, als sein Körper, der allein ihn verhinderte, das göttliche

---

15) Maimonides zufolge ist אספקלריא nicht speculum, sondern der lapis specularis, (Glacies Mariae) welches im Talmud bildlich für eine Scheidewand, durch welche man sehen kann, die also bloß zurückhält, ganz hinzutreten, gebraucht wird. Moses sah die Gottheit ganz; nur den Blick ins tiefste innerste Wesen derselben verhinderte jene Scheidewand, (sein Körper.) Dieser Lapis specularis war bei Moses lauter, bei den andern Propheten aber dichter und unlauter, daher immer undurchsichtbarer.

Wesen ganz zu schauen, wie auch Gott ihm antwortete: Mich kann kein Erdensohn sehen, so lange er lebt, d. h. so lange sein Geist noch im Körper weilt."

Nach Maimonides war also ein Prophet ein Solcher, der eine wahre, innere Erkenntniß Gottes hatte, und dessen Willen wußte, zu welcher Erkenntniß er durch Entziehung vom Irdischen gelangte; in wie fern er sich nun von diesem entziehen konnte, und wie weit seine Erkenntniß Gottes ging, darin bestand seine Stufe[16]. Daher ist ihre Muse Gott; von ihm empfangen sie, und auf dessen Geheiß geben sie wieder. Was übrigens die Form und den Character der prophetischen Visionen betrifft, auch darüber findet man mehreres bei Maimonides[17], das bereits übersetzt[18] und von Stäudlin zur

[16]) Diese Idee ist jedoch von den andern Rabbinen nicht durchaus angenommen worden. Besonders ist im Buche Cosri (P. II. §. 8 — 14. p. 81 — 86.) der Beweis, daß die Weissagung an terra sacra geknüpft ist, niedergelegt, was übrigens auch die Geschichte Jonas (nach dem Buche Sohar 1. B. M. 13, 13. und der einstimmigen Erklärung aller jüdischen Commentatoren Jon. 1, 3.) documentirt.

[17]) More Nebochim P. II. cap. 36 — 45.

[18]) von Salomon Maimon in der Deutschen Monathsschrift. Mon. Mai 1791. Berlin.

Grundlage genommen worden ist[19]. Nur muß bemerkt werden, daß nach der Erklärung Maimonides manches Historische bloßes Traumgesicht war, wie z. B. die Engel, die zu Abraham kamen, der mit Jacob streitende Engel, u. dgl. m., wogegen aber Nachmanides mit widerlegendem Geiste streitet[20]. Bei Joseph Albo[21] findet man das Obenangeführte des Maimonides mit vieler Weitläufigkeit auseinandergesetzt. Aben Esra spricht öfters mit wenigen aber gehaltvollen Worten sein Urtheil über Prophetismus aus. So sagt er[22]: „Gott und sein Wort sind immer Eins und Dasselbe; nur die Stufen verändern sich nach der Auffassungskraft eines jeden Propheten, die nicht bei allen gleich ist.“ Ein Andersmal heißt es bei ihm[23]: „Unzählig viel sind die Stufen der Weis-

---

19) M. C. F. Stäudlin. Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten. Gött. 1791. S. 243 ff.

20) In seinem Commentar über den Pentateuch 1. B. M. 18, 1.

21) Ikarim P. III. cap. 8 — 12.

22) In seinem Vorworte zu Jesaias.

23) In dem Eingange zu Zacharias, wo er die Ursache angibt, warum die Worte Zacharias so dunkel sind, indeß doch alle Propheten mit weit mehr Klarheit sprachen. (So sind die Worte Moses durchaus sehr deutlich.) Dieses will er darin erklären, daß die frühern Propheten (und besonders Moses) die Worte Got-

sagung, denn die Seelenkräfte derer, welche die göttliche Infusion erhalten, sind nicht gleicherweise." Aus Letzterem geht hervor, daß die Abstufungen nicht zu bestimmen sind. Welchen bedeutenden Einfluß übrigens diese Stufen auf die Schreibart der Propheten hatten, ist gewiß nicht zu verkennen [24]), und von Eichhorn [25]) hinlänglich gezeigt worden.

---

tes leichter auffaßten, besser begriffen, und deßwegen auch deutlicher es uns wiedergeben konnten. —

[24]) Wie trefflich drückt sich hierüber der Talmud aus. Bei Gelegenheit der Vergleichung, die in demselben gemacht wird, über die Schilderungen von der Erscheinung Gottes, welche uns Jesaias und Ezechiel gaben, wird gesagt: „Alles, was Ezechiel gesehen hat, sah auch Jesaias, Jesaias gleicht in seiner Beschreibung einem Städter, Ezechiel aber einem Landmanne, der den König fahren sieht. (Der deßhalb in seiner Darstellung uns Alles mittheilt.)

[25]) S. a. a. O. Th. 3. §. 516 und 522.

V.

Ueber die Benennungen der Visionen.

So verschieden die Visionen sind, eben so mannigfaltig sind die Benennungen derselben [1]). Die Mannigfaltigkeit der Letzteren dürfte eigentlich nur in der Verschiedenheit der Ersteren Erklärung finden [2]). Wie schwer aber eine solche Erklärung ist, wird der Bibelforscher gewiß nicht verkennen, wenn er ersieht, erstens: daß die Verschiedenheit der Visionen noch nicht bestimmt genug angegeben ist. Zweitens: daß mehrere Arten Benennungen bei Einem Propheten und Einer Vision sich vorfinden. Wir wollen daher hier nur einen kurzen Ueberblick aller der für Weissagung vorkommenden Wörter geben, wo wir diejenigen zusammenstellen werden, die in der Bedeutung wohl nicht viel Unterschied haben mögen.

---

[1]) Vergleiche Medrasch zu Hoheslied 3, 4. wo es heißt: הוגד לי בעשר שמות נקראת הנבואה · חזון, נבואה, הטפה, דבור, אמירה, צווי, משא, משל, מליצה, חידה,

[2]) Dieses findet man zuweilen in den rabbinischen Commentaren; Vgl. Abarbanell zu 1. B. M. 15, 1.

מַחֲזֶה, מַרְאֶה, חָזוֹן (חִזָּיוֹן), חָזוּת.

Vier gleich bedeutende Wörter, bezeichnen allesammt göttliche Offenbarung, Orakel, Gesicht, deren nähere Unterschied wohl schwer anzugeben ist, doch darf die Bemerkung nicht übergangen werden, daß מַחֲזֶה bei Abraham und Bileam gebraucht wird, חָזוֹן erscheint nur bei den späteren Propheten, (im Pentateuch kommt es gar nicht vor,) מַרְאָה nur bei Daniel; (bei Moses heißt es immer מַרְאֶה.) Auch steht bei Daniel (in den ersten Kapiteln) öfters חֱזוּ, wie er es überhaupt immer mit Gesichtern und Erscheinungen zu thun hat; ihm ward nach dem Buchstaben der heiligen Schrift nie das Wort Gottes, (דְּבַר ה׳) welches bei den andern Propheten so häufig vorkömmt. דָּבָר steht auch für Orakel, Offenbarung, daher wir es verbunden mit חזה finden. (Jes. 2, 1. Micha 1, 1.) Es bezeichnet ferner die Rede, den Ausspruch Gottes. (Jer. 1, 4. 11. Hos. 1, 1. Zeph. 1, 1., wo der Targum immer פִּתְגָם נְבוּאָה setzt.) Auch das Verbum דִּבֵּר heißt offenbaren 4. B. M. 10, 29. 1. Sam. 25, 30. Hab. 2, 1. Zu דבר kann noch אמר und צוה gezogen werden, die gleichen Sinnes sind, nur bezeichnet Letzteres, daß Gott befehlend zum Propheten spricht. נטף Micha 2, 6. 11. Ezech 21, 2. 7. kann eben so hierher gerechnet werden.

מַשָּׂא (von נשא) bezeichnet nach 2. B. d. Kön. 9, 25., und Jerem. 23, 33 — 39 eine Weissagung, die traurige Verkündungen enthält, Strafgerichte, einen Unglücks-Ausspruch, in welchem Sinne es Jes. 13, 1. 15, 1. und öfters vorkommt, wo der Chaldäer jedesmal dafür מְטַל כָּם דִּי לְוָט לְאִשְׁקָאָה setzt. Luther u. A. haben es mit Last (von נָשָׂא tragen) übersetzt, aus eben dem gegebenen Grunde, weil eine solche Weissagung harte und drohende Strafgerichte enthalte, und dem Propheten gleichsam schwer falle. Andere erklärten es auch von נשא tragen, weil sie der Prophet gleichsam trägt. Indeß ist מַשָּׂא nichts anders als der Ausspruch, das Orakel, die Erhebung, (daher setzt auch der Chaldäer zuweilen מְטוּל נְבוּאָתָא und wo es mit דְּבַר verbunden ist (Mal. 1, 1.) מְטוּל פִּתְגָּמָא) von נשא aussprechen efferre, (2. B. M. 20, 7.) und wird deßhalb auch 1. Chron. 15, 22. 27. für Gesang gebraucht nach der LXX Uebersetzung und Raschis und Kimchis Erklärung. —

מָשָׁל Parabel, Sinnbild, Sentenz. Ein bei den Propheten sehr häufig vorkommendes Wort, wenn ihre Weissagung bildlich seyn soll. (Vgl. Jes. 14, 4. Ezech. 24, 3. 17, 2. und die bei Bileam vorkommenden Stellen 4. B. M. 23, 7. 18. 24, 3. 15. 20.) Diesem gleich, und außer einem klei-

nen Unterschiede fast ganz Dasselbe, ist מְלִיצָה die verschlungene Rede; es ist etwas dunkler, als מָשָׁל; der Syrer- und Chaldäer haben daher immer dafür ܦܠܐܬܐ פְּלָאתָא paradox scheinende Sprüche. Ueber diese Beide, und viel dunkler, als dieselben, ist חִידָה[3]), worunter, wie Kimchi sagt, etwas ganz Anderes begriffen wird, als dem gewöhnlichen Sinne nach die Worte, die der Prophet ausspricht, ausdrücken. חידה ist eine sehr dunkle Vision, in welcher Gott (nach 4. B. M. 12, 8.) mit den Propheten niederer Stufe sprach. (Vgl. Ezech. 17, 2.)

VI.

Vorerinnerungen zu Habakuk.

1.

In den poetischen Ueberresten Habakuks ist kein einziges sicheres Zeichen über des Propheten Lebenszeit gegeben[1]), und die Sagen, die man

---

[3]) Wir haben die Nacheinanderfolge des in Nro. 1. angeführten Medraschs beibehalten.

[1]) גַּם זֶה הַנָּבִיא לֹא יָדַעְנוּ דוֹרוֹ וְלֹא מִשְׁפַּחְתּוֹ, וְנִבָּא עַל מַפֶּלֶת הַכַּשְׂדִּים. „Auch dieses Propheten Zeitalter

darüber hat, stehen so sehr im Widerspruche miteinander [2]); daß die Ausleger in schwankender Ungewißheit unsern Propheten bald seiner hohen, poetischen Sprache wegen unter Hiskiahs, als Zeitgenoßen Jesaias, leben lassen [3]); bald ihn erst dem

und Familie wissen wir nicht, — er prophezeyte den Verfall der Chaldäer," sagt Aben Esra. Ueberhaupt ist die relative Zeitbestimmung der kleinen Propheten schwierig.

[2]) Der apocryphischen Mähre zufolge lebt Habakuk spät im Exil in den Zeiten Daniels, dem er noch auf übernatürliche Weise in die Löwengrube Speise bringt. Im Buche Seder Olam (das einen bedeutenden Mann zum Verfasser hat, aber durch die Zusätze einer spätern Hand, wie R. Asarias gelehrt beweist, verfälscht wurde) lesen wir: „Joel, Nahum und Habakuk weissagten unter der Regierung Manasses, was von S. Jarchi (zu Joel) Kimchi und Abarbanell angenommen wird.„ — Nach dem Pseudoepiphanius (de vitis prophetarum cap. 18.) lebte Habakuk im Exil, war aus dem Stamme Simeon, geboren zu Βηθζοχηρ. (oder wie sonst der Name bei Andern heißt.) Im Buche Schalscheleth Hakkabalah findet sich die Tradition, daß Nahum Habakuks Lehrer sey. Nach dem Buche Sohar ist Habakuk, zufolge einer etymologischen Ableitung seines Namens, ein Sohn der Sunamitin. S. weiter unten S. 70 in der Note. — Auch das Grabmahl Habakuks wollen Einige zeigen. S. Wahls Habakuk die Einleitung.

[3]) „Klagt eine Nachtigall nicht im strengen Winter im verstorbnen Hain; so kann auch Habakuk nicht in der

Inhalte seines Orakels zufolge in der spätesten Zeit des Exils, wo Staat und Tempel schon in Trümmern lagen, auftreten sehen [4]); bald aber auch an einer zu bestimmenden Gewißheit seines Zeitalters zweifelnd, ihn in jene Zwischenzeit versetzen, und unter mehreren Königen zugleich weissagen lassen [5]), indeß

---

verstorbenen hebräischen Sprache gesungen haben." sagt Eichhorn. Jahn, Wahl und Kofod folgen ihm.

4) Friedrich, de Wette, Bertholdt, Justi u. A. Auf den in der 3. Note angeführten Worten Eichhorns entgegnen sie, daß Habakuk, als Genie, eben so gut in seiner Zeit aufstehen konnte, wenn gleich die hebräische Sprache ihrem Ende schon zueilte, wie ein Homer, Horaz, Schakespeare, Klopstock u. A., die in ihren Perioden auch allein da stunden. (S. J. C. Friedrich Historisch-kritischer Versuch über Habakuks Zeitalter und Schriften, in Eichhorns allgem. Biblioth. d. bibl. Lit. Bd. X. St. 3. S. 379 ff. L. J. K. Justi über Horsts Habakuk in Schmidts allgem. Biblioth. d. theol. und pädag. Lit. Bd. III. St. 1. S. 32. ff., und K. W. Justi in der Einleitung zu seinem Habakuk 1821.

5) Huetius Wissius, Karpzov, Wolf, Kalinsky, u. A. setzen ihn mit den Rabbinen in Manasses Zeit, dessen zügelloses Leben er V. 1 — 5 schildre; Epiphan Theodoret u. A. unter Jehoachas, Schalom und Jojakim. Unter Josias setzen ihn Vitringa und Herrmann von der Hardt. Horst zweifelt ob er ihn unter Hiskiahs, Manasse, Josias, oder unter Judäas, Jojakim, Jechoniah und Zedekiah setzen soll. Ranitz (Introductio

doch nur durch Festsetzung desselben die Gesänge rich-
tig erklärt werden können[6]).

Habakuk kann aber weder unter Hiskiahs, noch
unter Manasseh gelebt haben, da das chaldäische
Reich erst in Jojakims Zeiten seinen Anfang nimmt[7]).
Und hat uns auch der hohe Dichter nicht einmal ei-
nen Wink zu einem gewissen, historischen Datum
gegeben, so leuchtet doch aus dem Inhalte seines
feurigen Gesanges, wenn man ihn im Zusammmen-
hange betrachtet[8]), deutlich hervor, daß er die Ver-

in Habacuci Vaticinia. 1808.) läßt ihn unter Nebu-
kadnezar, Jojakim, Jechonjah und Zedekiah leben,
also vor dem Einfalle der Chaldäer.

[6]) Darin liegt die große Verschiedenheit der Ausleger, wo-
von weiter unten in den Noten bei dem exegetischen
Commentar Beweise gegeben sind.

[7]) Vgl. Bertholdts Einleit. in's a. T. Th. 4. S. 1664.

[8]) Nur wenn man die drei Kapitel (oder wenigstens die
beiden ersten) im Zusammenhange, als ein Ganzes,
betrachtet und die Hintereinanderfolge der Verse und
Kapitel, wie sie im masoretischen Texte geordnet sind,
annimmt, kann man auf irgend ein Zeitalter schließen.
Will man aber anders die Stellen ordnen, wie z. B.
Hänlein that, (s. weiter unten,) oder mit andern
Gelehrten vermuthen, der Prophet sey zu verschiednen
Zeiten aufgetreten, habe bei dieser Gelegenheit Dieses,
bei jener Jenes gesprochen; so muß man jede Hoffnung,
etwas Näheres über des Propheten Zeitalter zu ergrün-
den, aufgeben.

heerung des Staats und Zertrümmerung des Tempels mitangesehen [9]), und etwas lange nachher seinen Massah niedergeschrieben habe [10]). Aus Diesem möge etwa folgender Schluß hervorgehen: Gegen das Ende des Propheten Jeremias beginnt das prophetische in's Daseyn Treten Habakuks, der, als Staat und Tempel schon verheert waren, eine Vision niederschreibt, worin er die einstige Niederlage des Alles verschlingenden Chaldäer-Volkes verkündet. Sein prophetischer Blick geht von dem Punkte aus, wo Nebukadnezar in's jüdische Reich einfällt, und sieht bis auf Cyrus, den Verheerer Babels, und Darius, den Wiedererbauer des Tempels [11]).

---

[9]) „Sollte nicht, sagt Bauer, (Einleit. S. 20.) die gar zu genaue Schilderung der erobernden, barbarischen Chaldäer, wie sie unter Nebuchodonosar waren, vermuthen lassen, er möchte Zeitgenoße gewesen seyn?“

[10]) Mit evidenter Gewißheit läßt sich, nach dem einstimmigen Bekenntniße aller Ausleger, von Habakuks Zeitalter nicht sprechen. Die Sprache kann nur seyn von der Zeit der Abfassung seiner Gesänge und deren Beziehung.

[11]) Nach den Meisten beginnt Habakuks Beruf, als Prophet, in Zedekiahs Zeit, wie schon Clemens von Alexandrien (Strom I. p. 142) und David Scholiastes annehmen. Ein unbefangner Ueberblick der Schriften Habakuks bewährt hinlänglich die von uns angegebne Lebenszeit, wie man aus dem weiter unten folgenden noch deutlicher ersehen wird. Ueberdieß

2.

Der Name unsers Propheten ist nicht mit dem seiner Familie und seines Stammes ausgestorben, sondern er hat sich mit dem poetischen Nachlasse

---

stimmt damit überein: a) die Tradition, daß Nahum Habakuks Lehrer sey, wie denn auch dieser von der Zerstörung des assyrischen Reichs spricht, so wie Habakuk von der des chaldäischen, und in Beiden sind die Ideen: Gott ist ein gerechter Richter; die mit seinem Volke grausam verfuhren, werden hart dafür büßen, u. dgl. vorherrschend. b) Die apocrypische Erzählung, die, so viel Unwahres sie auch enthalten mag, (und wie mit Recht schon Abarbanell bemerkt, daß man eine so mirakulöse Begebenheit im Canon der Bibel nicht würde ausgelassen haben,) doch so viel wahres haben kann, daß Habakuk noch spät im Exil gelebt haben müsse, besonders wenn man bemerkt, daß der Verfasser der Apocryphe nicht sehr spät nach dem Exil lebte. (Lange hat man die Sage gänzlich abgeläugnet; Friedrich und Justi a. a. O. zeigten das Haltbare darin.) Auch hat Abulfaradshi in seinem Chronicon Syriaco die Sage angenommen, und Hieronymus, (Prol. ad Comment. in Hab.) der schon die Parallele zwischen Nahum und Habakuk bemerkte, hält die Sage für buchstäblich richtig. Und c) ein Bericht des Pseudoepiphanius, worin es heißt, „daß sich Habakuk bei dem Anzuge Nebukadnezars vor Jerusalem nach Arabien begeben habe, daselbst bis nach der Zerstörung der Stadt, der Abführung des Volkes und dem Abzuge der Chaldäer geblieben, alsdann aber in sein Vaterland zurückgekehrt sey.“

unsers heiligen Sängers gerettet, und er erscheint Zweimal in demselben. (1, 1. 3, 1.) So wenig eigentlich an diesem Namen zu ändern nöthig ist, da er etymologisch — nach den Etymologien der Eigennamen — seine Richtigkeit hat[1]), so haben

---

[1]) Das Stammwort ist חָבַק umarmen, herzen, wie schon Hieronymus (prooem. ad Joel) annimmt, aber zweifelt, ob חֲבַקּוּק Umarmung heißen soll, indem der Prophet gleichsam liebevoll Gott in seinem Gesange umarmt, oder Umringung, weil er mit Gott ringt, wenn er sagt: „Warum schweigst du, wenn Ungerechte herrschen, u. s. w. Welches Letztere auch Abarbanell (in der Vorrede zu Ezechiel) sagt, worauf freilich zu fragen wäre, wie so dessen Eltern schon zum Voraus ihn so nannten, (S. Rosenmüllers Scholien zu 1, 1.) allein solche Etymologien, nach welchen der Name aufs zukünftige Leben Bezug hat, sind im hebräischen Alterthume öfters anzutreffen, als Beispiel möge die einzige Stelle 1. B. M. 10, 25. hinreichen. Im Buche Sohar (in der Vorrede und zu 2. B. M. 13, 17.) findet man folgende Erklärung des Namens: „Warum heißt er Habakuk? denn es heißt: (2. B. d. K. 4, 16.) um diese Zeit übers Jahr umarmst du einen Sohn; Dieß ist sicher der Sohn der Sunamitin, der Zweimal umarmt wurde, (der Verfasser will damit das verdoppelte ק erklären,) Einmal von seiner Mutter, und Einmal von Elisa.“ (2. B. d. Kön. 4, 34.) Diese Stelle kann aber nicht gerade so genommen werden, als wäre Habakuk Sohn der Sunamitin, da Dieses allerdings mit dem historischen Datum im größ-

doch die Kritiker Gelegenheit dazu gefunden, und zwar fanden sie dieselbe darin, daß die LXX durchaus Αμβακουμ schreiben, worauf Drusius die Vermuthung gründet, חֲבַקּוּק sey in חֲבַקּוּק (nach mehreren alten Editionen) umzuändern, welches das geschirte ב die 70 mit μβ ersetzten. Andre Conjecturen bei Wahl. (Einl. zu Habakuk.) Bemerkt man aber, wie gern der Grieche ein μ vor den Lippenbuchstaben und besonders vor β setzt; so wird Dieses nicht mehr auffallend seyn; für κυβὴ steht öfter κύμβη; für θάβος, θαμβος; eben so steht für נֹב (1. Sam. 22, 11. 19. und an andern Orten) durchaus bei den LXX und bei Eusebius Νομβᾶ[2]); סַבְּכָא (Dan. 3, 5.) von σαμβύκη (sambuca). Was das letztere μ für κ betrifft, so bleibt Dieses schwierig und könnte vielleicht nach der eben angegebenen Weise Erklärung finden, weil der Lippenbuchstabe π darauf folgt, (wie auch andre Buchstaben vor π sich in μ verwandlen,) wenn nicht der Artikel ὁ dazwischen stünde. In der Complutensi-

---

ten Widerspruche steht, was den Spott der Interpreten auf sich zog, sondern man muß dabei an der kabbalistischen Metempsychose denken, deren dieß Buch (Sohar) voll ist, und worauf diese Stelle anspielt sich auf einer Etymologie fußend. —

[2]) Vgl. Relandi Palaestina p. 910. Gesenius Handwörterbuch S. 670.

schen Ausgabe ist das κ beibehalten, welches aber wahrscheinlich nach dem Hebräischen verändert worden ist, da alle Handschriften und auch der Aethiopier das μ haben [3]).

3.

Was unserm patriotischen Sänger Veranlassung zu diesem erhabenen Gesange gegeben haben mag, wird wohl jetzt, nach angegebner Bestimmung seiner Lebenszeit, nicht mehr Frage seyn. Bedenkt man, wie sehr jedes Empfindungsfähige Herz beim Anblicke der schauerlichen Gräuelthaten, welche die Chaldäer in Israel verübten, erschüttert werden, und in welchen tiefen Schmerz und in welche Trauer erst ein denkender Hebräer versinken mußte, der solchen schrecklichen Scenen, Staat in Trümmern, Vaterland verheert, Gottes Tempel entweiht, beiwohnte, und nicht bloßer Zuschauer einer so traurigen Catastrophe war; so wird man wohl einsehen, wie ergreifend solche traurige Auftritte erst seyn mußten für einen Lehrer der Nation, einen Richter und Propheten, einen Späher in die Zukunft, wie Habakuk; für einen Propheten, der, als Wächter auf der heiligen Mauer Zions, die Religion aufrecht erhalten sollte, und nun sieht, wie Tyrannenwuth alle Religionsbande mächtig zerreißet, jede Aussicht zur einsti-

[3]) Gesenius a. a. O. S. 1259 sagt: „Die Verwandlung des κ in μ rührt von einer alten Corruption her."

gen Wiederaufbelebung des Jüdischen Staats benimmt, da dieses grausame, idololatrische Chaldäervolk kühn, sich seiner Macht rühmend, auf die Trümmer des Heiligthums tritt, höhnend die einst unbesiegbaren Vesten Israels verlacht, und sich noch zum Herrn über andre Mächte emporschwingt. Was konnte hier dem nationalen Denker sich Anderes vorstellen, als gänzliche Verwesung jedes Keimes der jüdischen Religion, und mußte er nicht befürchten, daß das blinde und geblendete Volk, Israel, von Gott, dem Einigen, abfallen werde? — Da stimmt er sein Orakel in rührendem Klaggesang an, und verknüpft damit die Idee, daß die Chaldäer nur zur Strafe gesendet, dereinst ihr Frevel stärk wird geahndet werden, wann Gott sich seines Volkes wieder annimmt. Wie kraftvoll Habakuk alles Dieses schildert, und diese Gedanken den Seelen seiner Zeitgenossen unvermerkt einhaucht, und zu einem schönen Ganzen verbindet, werden die folgenden Abschnitte zeigen.

4.

Mit tiefgefühlten, rührenden Klagen beginnt Habakuk seinen hohen, poetischen Gesang, in welchem er sein Befürchten einer gänzlichen Erstarrung des göttlichen Gesetzes miteinmischt. Hierauf erinnert er sein Volk an jene Schreckenstage, wo die unbarmherzigen Chaldäer wüthend über dasselbe heranstürmten, keine Gesetze kennend, Alles raubten und

zerstörten. Schon hier findet der Dichter Gelegenheit, den Gedanken, „daß ein solches Unglück zur Bestrafung der Sünden Israels hätte kommen müssen, und daß die Chaldäer, die nicht bedenkend, daß sie nur Zuchtruthe Adonais sind, Alles ihrer eignen Macht zuschreiben, sich sehr am Herrn versünden, dafür müssen bestraft werden," einzustreuen. Daran knüpft sich eine neue Wehklage: „Warum Gott jene Frevler zur Strafruthe bestimmt hat," und indem der Prophet sieht, wie jenem Räubervolke jede Unternehmung glückt, da klagt er lauter, und bereitet so auf eine göttliche Antwort vor. In welcher es sodann heißt: „daß die Bedrückungen nicht lange mehr dauren werden, das Exil seinem Ende zueile, der wüthende Feind seine angerichtete Verwüstungen durch seinen eignen Untergang büßen, und zuletzt Spott aller Nationen werden wird." Wie Gott schon oft zur Rettung Israels auszog, so werde er auch jetzt zur Hülfe seines geliebten Volkes ausziehen, darin findet unser tieffühlender Sänger Hoffnung einer unausbleibenden, baldigen Wiederherstellung des Staates, womit er seine Zuhörer tröstet. — Dieses ist der **Inhalt** und der **Gang** der habakuk'schen Gesänge.

5.

Habakuks poetischer **Character** und **Genius** sind groß [1]). Seiner Höhe vermag sich Keiner nach-

[1]) Lowth und Michaelis haben zu gering von Habakuk

zuschwingen. Seine gluthvolle Empfindung und seine hehre Gefühle verlieren in jeder Beschreibung. Dumpfschallende, elegische Töne vernehmen wir von der Harfe unsers Saitenspielers, sobald er anfängt, die aber, mit des Sängers Gefühlen stürmisch anwachsend, in Kriegstrompetenschall arten, so wie er den wüthenden Feind herannahen sieht, und in lauten Jubelgesang sich wandeln, wann sie den Fall des Wütherichs besingen, und ihn zum Gespötte der Welt machen. Und Saitenberührungen, die den majästetischen Gotteszug darstellen, erheben uns über die irdischen Gefilde, wo man nur Seelisches fühlt, und verhallen in Trost, wo der Saitenspieler, beruhigt, seiner Harfe keinen Ton mehr entlocken kann. — — — Der innere Drang, der solche herzbrechende, und wieder tröstliche Gefühle in der Seele unsers tiefdenkenden Sängers hervorbrachte, regte ihn auch an, sie mit der Gluth seiner Phantasie uns wiederzugeben. Voller Geist, Hoheit und Würde ist sein Vortrag. Voller Reichthum, Zierde und Pracht ist sein Gebeth. Singt er Freude, so erquickt er bis zum Jubel, singt er Leid, so entlockt er Thränen [2]). Weder an Schönheit noch an Originalität des Ausdrucks, noch an Größe der Ge-

---

geurtheilt; Eichhorn, Herder und Wahl (Einl. S. 17 ff.) haben ihm sein wahres Lob zuerkannt.

[2]) sagt Wahl.

danken und Bilder, die er mit der größten Kürze verbindet, steht er irgend einem seiner Vorgänger nach [3]). Wie kraftvoll ist nicht die Schilderung, womit er jede traurige Spur, welche die Grausamkeit der Chaldäer bezeichnet, verfolgt! Wie trefflich ist nicht das Bild, das er vom Fischerleben entlehnt! Wie ausdrucksvoll und lebendig ist nicht seine Hymne! Wer fühlt nicht das Erhabne schon im Anfange derselben!

Eloha kam von Theman her,
Der Heilige vom Berge Pharan!
Die Himmel deckte seine Herrlichkeit,
Und seines Glanzes war die Erde voll!

Dieses Wenige zum Vorschmacke, bevor wir Habakuk selbst lesen, um Etwas von seinem Dichtergeiste zum Voraus zu gewahren.

6.

Habakuk bewährt sein prophetisches Ansehen schon in dem hohen Gebilde seiner Sprache, mehr aber noch darin, daß er, wie seine Amtsbrüder, in prophetischer Schauung und Darstellung — nach seiner ihm eignen Sehkraft — die Hand Gottes in jedem verjüngten Zustande Israels, und in je-

---

3) „Habakuk entschwingt sich, wie ein Adler, der Gesellschaft seiner prophetischen Brüder." sagt Eichhorn a. a. O. Th. 3. S. 62.

dem Zuge der Chaldäer zeichnet; die dereinstige Wiederherstellung des jüdischen Staates in individueller, d. h. nationaler, Hinsicht heischt. (Kap. 3.) Andrerseits, in universeller Hinsicht, das nothwendige Zerfallen der babylonischen Macht, nach dem in der Natur tiefgegründeten Welt- und Zeitgesetze, des Verwelkens jedes Aufblühenden, prophetisch bestimmend voraussieht, und als sehr bald eintreffend mit göttlicher Gewißheit voraussagt, womit er, als zeitgemäßes Organ der Gottheit, durch diese tröstende Restauration, die Nation wieder an den Glauben am Einigen fesselt. — Bei der Sammlung des Kanons hat man die Gesänge Habakuks auf Eine Rolle mit den übrigen kleinen Propheten geschrieben, wodurch die Zahl der Zwölf (תְּרֵי עָשָׂר) voll ist; in der Ordnung hat man ihn gleich nach seinem Lehrer Nahum gesetzt. Im neuen Testamente sind einige Stellen aus Habakuk entlehnt, die man auch als Beweise für das canonische Ansehen anführt. Vgl. Röm. 1, 7. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. mit Habakuk 2, 4. und Apostelg. 13, 40. 41. mit Hab. 1, 5.

7.

Habakuk entlehnte zuweilen Ausdrücke von seinen Vorgängern, und zeigt daß er die Schriften derselben fleißig studirte, aber in seiner Hand erhält Alles eine neue Gestalt[1]), und erscheint wieder ori-

[1]) Einige Ausleger haben ihn, bei Bemerkung mancher

ginell. Am meisten Aehnlichkeit haben seine Gesänge mit den Psalmen; daher auch hier einige Wörter, die nur in jenen noch vorkommen, erscheinen; als נְגִינוֹת, מְנַצֵּחַ, סֶלָה, (in der Ueberschrift) תְּפִלָּה שִׁגְיוֹנוֹת ²). Der Ideengang des zehenten Psalmes ist fast ganz derselbe, und verdient daher mit den Gesängen Habakuks verglichen zu werden. —

VII.

Die kleinen Propheten fanden von jeher viel Erklärer und Uebersetzer, am meisten aber Habakuk. Wir besitzen daher, außer den schätzbaren, classisch-bewährten Einleitungen in alle Theile des A. T. von Eichhorn, Jahn, Bauer, Augusti, Bertholdt u. A. — und außer den Auslesungen und Uebesetzungen, über das ganze alte Testa-

---

Aehnlichkeiten mit seinen Vorgängern, (deren wir weiter unten anführen werden;) ungerechter Weise, als Nachahmer erklären wollen.

²) Hänlein vermuthet, daß diese Wörter, welche, סֶלָה ausgenommen, die Ueber- und Unterschrift ausmachen, Zusatz späterer Hand seyen. Ranitz hält dieselben für ein Zeichen, daß die Juden während ihres Aufenthaltes zu Babylon dieses Trostlied gesungen hätten beim Gottesdienste.

ment, oder über die sämmtlichen großen und kleinen Propheten, unter welchen besonders die berühmten Scholien Rosenmüllers, so wie die Augusti de Wetteschen Uebersetzungen hervorglänzen, eine starke Anzahl Schriften über die sämmtlichen kleinen Propheten und Habakuk, die wir hier, chronologisch geordnet, aufzählen wollen.

Francisci Lamberti, Commentarii in Micheam, Naum et *Abucuc*. Argentorati 1525. 8.
Desselben Commentarii in duodecim Proph. minor. Francof. 1579 und 1605.

Der Prophet Habakuk, ausgelegt durch Martin Luther. Wittenberg 1526. 4.
zu Erfurt und zu Strasburg nochmals gedruckt 1526. 8.
(Unter Luthers deutschen Werken in der Wittenberg. Ausg. B. V. S. 335. in der Jenaer B. III. S. 246. Altenb. B. III. S. 418. Leipz. B. VIII. S. 462. Halle B. VI. S. 3090.)

Habacuc propheta cum adnotat. Mart. Lutheri. Argentorati 1526. 8.
(Unter Luthers latein. Werken Wittenberg. Ausg. B. IV. S. 484.)

Wolfgangi Fabricii Capitonis Enarrationes in prophetam *Habacuc*. Argentorati 1526. 8.

Joh. Oecolampadii, Adnotationes in prophetas minores. Basil. 1535. 8.

S. Theophylactus in *Habacuc*, in's Lateinische übertragen von *Joh. Lonicerus*. Parisii 1542. 8.

1549. Basil. 1554. 1570. fol. Francof. 1581.

Joh. Calvini Praelect. in prophet. minor. a *Joh. Budaeo* et *Carolo Janvillaeo* coll. Genevae 1559. fol.
1581. 1612. in's Deutsche übersetzt 1560. 1567. fol. 1565. 4.

Victorini Strigolii Argumenta et Scholia in duodecim prophet. min. Lipsiae 1570. 1571. und schon 1561. 8.

Franc. Forerii in XII. Prophet. Commentarii. Venet. 1563. 8.

Helvicii Garthii Comment. in Nahum et *Habacuc.* Stuttgard. 1565. 4.
Vitemb. 1605. 8.

Joh. Wigandi Explicat. in prophet. minor. Francofurti 1566. 8.

Nikol. Selneccerus Auslegung über den Habakuk. Leipzig 1567. 4.

Nicol. *Hemmingi* Explanat. in proph. min. Lipsiae 1568. 4.

Benedicti Ariae Montani Comment. in XII. prophet. minor. Antverp. 1571. fol.

Francisci de Ribera Commentar. in librum duodecim prophet. sensum prophet. historic. et moralem, persaepe etiam alleg. complectentes. Antverp. 1571. fol.
Salamanticae 1587. Romae 1590 —,93. 1600. Parisii 1611.

S. Theodoreti Comment. in Cantic. *Habacuc* Tom. I. Opp. Colon. 1573. 8.
Parisii 1644.

Thom. Beauxamis Homiliae XXVIII. in *Habac.* prophet. Parisii. 1578. 8.

Lamberti Danaei Commentar. in Joelem, Amos, Micham, *Habacucum*, Sophoniam, Haggaeum et Malachaeum. Genev. 1578. 8.

S. Ambrosius in cap. I. et II. *Habacuci* ext. Opp. Tom. II. Romae 1581.

Joh. Jac. Grynaei Comment. in Haggaeum, Obadiam et *Habacuc.* Genevae 1581. 8.

Desselben Hypomnemata in *Habac.* Basil. 1582. 8.

Pauli de Palacio, Coimbrensis, Comment. in duodecim prophet. min. Colon. 1583. 8. nochmals 1588.

Anton de Guevara Commentaria, Ecphrastes et Exegemata in *Habacuc.* Mantuae 1585. 4. Madriti 1585. 1593. 4. Augustae Vindel. 1603. Antverp. 1607. 1609. 4.

Marcellini Itali Ordin. Minor. Conciones in *Habacuc.* Venet. 1588.

David Chytraei Lectiones in Micham, Nahum et *Habacuc* ext. Tom. II. Opp. Lipsiae 1592. fol.

Mich. de Palacio, Grenadensis, Explanationes in duodecim prophet. min. secundum litteralem, anagogicum, allegoricum et tropologicum sensum, Salamant. 1593. fol.

Joh. Drusii Lectiones in *Habacuc.* Lugd. 1595. 8. auch 1600.

Ant. Agellii Commentar. in prophetam *Habacuc.* Antverp. 1597. 8.

Franc. A. Messana Paraphrasis in duodecim proph. min. cum lectura in Zach. Antv. 1597 4.

Joh. Caesaris Erklärung des Propheten Habakuk in XXX Predigten. Wittenberg 1598. 8.

Dan. Tossani in Orat. *Habacuc.* paraphras. Francofurti 1599. 8.

Joh. Winkelmanni Comment. in duodecim prophet. minor. Francofurti 1603. 8. und 1620.

Joh. Maldonati Commentarius in duodecim prophet. min. Colon. 1611. fol.

Christoph. Castri Commentar. in duodecim Proph. cum paraphrasi et indicibus utilissimis. Lugduni et Mogunt. 1615. fol.

Petri A. Figeiro Commentar. in duodecim prophet. min. ext. in ejus Opp. Lugd. 1615. fol.

Joh. Wolderi Dispositiones analyticae in prophet. min. cum paraphras. brevibusque explicationibus. Vitemberg. 1617. 4.

Gasp. Sanctii in duodecim prophet. minor. et Baruch Commentarii cum paraphrasi. Lugduni 1621. fol.

Joh. Philippaei Comment. in duodecim prophet. minor. Parisii 1633. fol.

Edv. Marburg in Proph. *Habacuc.* Lond. 1650. 4.

Joh. Coccei Commentar. in prophet. minor. Lugduni Bataviae 1652. fol.

Himmelii Triga prophetica in Amos, Micha et *Habacuc.* Lipsiae 1653. 4.

A Brief Exposition on the twelve small Prophets by DAV. HUDGESON, *London* 1655. 8. und 1657. fol.

Ildephonsi de Padilla Annotat. in prophet. *Habacuc.* Madrid. 1657. 4. Sulzbaci 1674. 4. Romae 1702 fol.

Andreas Mauritius XVI Predigten über den Habakük. Wittenberg 1659. 4.

Matthiae *Haffenrefferi* Comment. in Prophetiam *Habacucianam.* Stutgardiae 1663. 4.

Andr. Kunati Comment. exegetico-practicus in duodecim prophet. minor. Dresde 1677. 4.

Caroli Mariae de Veiel Expositio litteralis duodecim prophetarum etc. Londin. 1680 8.

Joh. Schmidii in Prophet. minor. Comment. (cum *D. F. Balduini* in tres posterior. Prophetas Commentario) Lipsiae 1685. 4. und 1687. 1689.

Joh. Tarnovii in Prophet. minor. Comment. Francofurti et Lipsiae 1688. 4. und 1706.

Sal. van Till Phosphorus propheticus, s. Mosis et *Habacuci* vaticinia comment. illustrata. Lugduni Bataviae 1700. 4.

Joh. Marckii Comment. in Micham, Nahum *Habacuc* et Zephaniam. Amstelodam. 1700. 4.

Polycarpi Lyseri Praelectiones academicae in prophet. minor. Lipsiae 1709. 4.

R. *Abarbanelis* Rabbinicus in *Habacuc* Com-

ment. latine redditus a *Joach. Dider. Sprechero.* Helmstad. 1709. 8.

Petri Hoecke zergliederte Auslegung des Propheten Nahum, Habakuk und Zephanjah. Frankfurt 1710. 4.

Henrici Esch gründliche Erklärung des Pr. Habakuks. Wesel 1714. 4.

J. G. Abicht Annotat. ad Vaticinia *Habakukii.* Vitemb. 1732. 4.

Joh. Gottl. Kalinsky Vaticinia *Chabacuci* et Nachumi, itemque nonnulla Jesaiae, Michae et Ezechielis oracula, observat. illustrata. Vratisl. 1748. 4.

Phil. Dav. Burkii Gnomon in duodecim prophet. minor. Heilbr. 1753. 4.

Die Weissagung des Propheten Habakuk, übers. und mit Anmerkungen erläutert von Fr. Monrad. Aus dem Dänischen übersetzt von J. P. Engelbrecht. Gött. 1759. 8.

Neue Uebersetzung der Weissag. Nahums, Habakuks, Zephanias, Haggais, Sacharias und Maleachis von N. D. E. (ChristiaN DaviD StruenseE) Halberstadt 1770. 8.

Prophetae minor. ex recens. textus hebraei et version. antiq. latine versi, notisque philologicis et criticis illustrati a *Joh. Aug. Dathio.* Hallae 1773. 8.
nochmals 1779 und 1790.

Apparatus Criticus ad formand. interpretem V. T. cong. a *D. Car. Friedr. Bahrdt* Vol. I. Lipsiae 1775. 8.

(enthält Hoseas, Joel, Habakuk und Haggai.)

Joh. Mich. Feder Canticum prophetae *Habacuc* ex hebraeo latine versum. Virceb. 1777. 4.

Habacuc, Vates olim hebraeos, imprimis ipsius hymnus denuo illustr. Adiecta est versio theotisca. Francof. et Lipsiae 1777. 8. (von Chrn. Gottl. Perschke.)

Habakuk, der Prophet, nach dem ebr. Text, mit Zuziehung der ältern Uebersetzungen übertragen und erläutert von Beda Ludwig, Benedictiner in Banz. Frankfurt und Leipzig 1779. 8. (er zog, als schwacher Gegner, gegen gedachten Perschke zu Felde.)

Joh. Melch. Faber Commentatio critica in loca quaedam *Habacuci* proph. Onoldi 1779. 4.

Probe einer Uebersetzung der kl. Propheten von C. G. Walther. Stendal. 1779. 8.

Der Prophet Habakuk, übersetzt von J. Chr. T. j. (Tobler dem jüngern) St. in dem von Pfenniger herausgegebenen, christlichen Magazin B. III. St. 2. S. 90. ff. Zürich und Winterthür 1780.

J. W. A. Schroederi Dissert. phil. ad carmen *Chabacuci* cap. III. Groning. 1781. 8.

Die zwölf kl. Propheten, aufs neue aus dem Hebr. übers., und mit kurzen Anmerk. begleitet von J. C. Volborth. Göttingen 1783. 8.

An Attempt towards an improved version

of the twelve minor prophets by WILL NEWCOME. London 1785. 4.

Disputatio philol. ad Carmen *Chabacuci* cap. III. auct. *Chr. Frd. Schnurrer.* Tubing. 1786. 4. auch in des Vfrs. Dissert. philologico-crit. p. 348 sqq.

Gebeth des Prophet. Habakuk; nach der Weise der Klagelieder, in Chr. Gotth. Henslers Animadvers. in quaedam duodecim Prophetarum minorum. Kiel 1786.

M. C. F. Stäudlins Beiträge zur Erläuterung der bibl. Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung. Erster Theil. Hoseas, Nahum, Habakuk, übersetzt und erläutert. Tübingen 1786. 8.

Uebersetzung und Erklärung der Weissagungen des Propheten Daniel und der 12 kl. Pr. entworfen von J. H. D. Moldenhauer. Quedlinburg 1787. 4.

Die kleinen Propheten übersetzt und mit Commentarien erläut. von G. L. Bauer (1. Theil 1786) 2. Theil Nahum bis Maleachi. Leipzig 1790. 8.

Habakuk, neu übersetzt; nebst einer Einleit. und philologischen, kritischen, exegetischen und ästhetischen Anmerk., einer neuen Recension des Originaltextes und einem Anh. besonderer philologisch-krit. Abhandlungen von C. F. Günther Wahl. Hannov. 1790. 8.

Versuch einer Uebersetzung der Propheten Na-

hum, Habakuk, Zeph., Haggai und Obadia mit Anmerkungen. Leipzig 1791. 8.
(von C. F. Hartmann.)

J. A. Tingstadius Hymnus *Habacuci* versione ac notis philologicis et criticis illustratus. Upsalae 1791. 4.
(Eine von Ludwig von Moerner vertheidigte Dissertation.)

Chabacuci Vaticinium comment. crit. atque exegetico illustratum — a *Birg. P. Kofod.* Havniae 1792. 8.

G. A. Ruperti Symbolae ad interpretat. sacri codicis Vol. I. fasc. 2. qui continet observ. in *Chabacuci* cap. III. Gotting. 1792.

Observationes in textum et versiones, maxime graecas, Obadiae et *Habacuci.* Specimen, quod — — — — examini subjecit *Fried. Plum, M. D.* Havniae 1792. 8.

Vaticinia Nahumi et *Habacuci*, interpret. et notas adiecit *L. J. Greve.* Editio metrica. Amstelod. 1793. 4.

Prophetia uppenbarad Harraus Lärare *Habakuk* (die Prophetie, dem göttlichen Lehrer Habakuk geoffenbart.) in Tingstadius Samling of Scaldestyken etc. Upsala 1794.

Animadversiones philol. et crit. ad vaticinia *Habacuci.* Resp. *Joh. Hebbe.* Ups. 1795. 4.

Progr. Symbolae criticae ad interpret. vaticiniorum *Habacuci*, auct. *H. C. A. Haenlein.* Erlang. 1795. 8.

(wieder abgedruckt vor des Vfrs. Epistola Judae 1799. Ed. 2. 1804.).

Chabakuks lyrischer Gesang mit Anmerkungen. Leipzig 1796. 8.

G. A. Ruperti Explicatio cap. I. et II. *Chabacuci* in den Commentat. theol. edit. a *Velthusen*, *Kuenoel* et *Ruperti* Vol. 3. nr. 12. Lipsiae 1796.

Die Visionen Habakuks, neu übers., mit historisch- und exegetisch-krit. Anmerkungen. Nebst einer Abhandl. über den Prophetismus der alten Welt, und insbesondere der bibl. Propheten, von C. G. Horst. Gotha 1798. 8. (Vgl. Henkes Museum. B. 1. St. 1. 1803.)

Blicke und Aussprüche Chabakuks, des Propheten, von D. J. C. Wilh. Dahl am Ende der Schrift unter dem Titel: Observationes philol. adque criticae ad quaed. prophet. min. loca; subiuncta vernacula *Chabacuci* interpretatione. Neostrelitiae 1798. 8.

Versuch einer neuen metrischen Uebersetzung des Proph. Habakuk mit untergesetzten Anm. von K. W. Justi (in der allgem. Biblioth. der neuesten theol. und pädagog. Litteratur von Schmidt und Schwarz Bd. VII. St. 4. S. 225—242.) Giessen 1803. 8.

Habakuk neu übersetzt von G. F. Nöldecke. in D. H. P. K. Henke's Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange Bd. 1. St. 3. Magdeburg 1803. 8.

Habakuks Tefille, übersetzt von W. Heidenheim, und mit einem Commentar begleitet. Rödelheim 1805. 8.
(in dessen Machsor für das Pfingstfest.)

ספר מנחה טהורה כולל תרי עשר עם תרגום אשכנזי ובאור (Das Buch Mincha Tehorah, enthaltend die Zwölf mit deutscher Uebersetzung und Erklärung.) Habakuk ist von einem Namens Wolf übersetzt. Dessau 1805. 8.
(S. Neue Leipziger Lit. Zeit. Oct. 1807.)

Exegetisch-kritische Anmerkungen über Habakuks Vision. (Von A. Wolfssohn.) 1806. 8.

Introductio in *Habacuci* Vaticinia, auctore *Augusto Carolo Rauitz.* Lipsiae 1808. 8.

C. Th. Anton Capitis III. *Chabacuci* versio et nova eiusdem versus 13. exponendi ratio. Goerl. 1810. 8.

Chabakuk, aus dem Ebräischen übersetzt von Gottlob Euchel. Koppenhagen 1815. 8.

Uebersetzung der zwei ersten Kapitel des Habakuk von Professor A. Wolfssohn. St. in der Zeitschrift *Jedidja* Bd. II. Heft I. Seite 109 — 114. Herausg. J. Heinemann. Berlin 1817. 8.

Habakuk, neu übers. und erläut. von D^r. K. W. Justi, Superintendenten, Konsistorialrathe, Professor ꝛc. zu Marburg. Leipz. 1821. 8.

Ueber einzelne Stellen findet man von

J. K. Nachtigall über Habakuk 3, 3 — 15. in Hen-

ke's Magazin für Religionsphilosophie Bd. IV. St. 1. S. 180 — 190.

und in Henke's neuen Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte Th. V. S. 104. ff. steht eine Abhandlung über Habakuk 3, 8 — 13.

B.

Wörtliche Uebersetzung.

כְּתֹב חָזוֹן וּבָאֵר עַל־הַלֻּחוֹת
לְמַעַן יָרוּץ קוֹרֵא בוֹ׃

Hab. 2, 2.

I.

1.) Die Last,

welche sah Habakuk, der Prophet.

2.) Wie lange noch, o Herr!

Ich habe gefleht, und du hörtest nicht.

Ich werde zu dir schreien Gewalt!

Und du wirst nicht retten. —

1.) הַמַּשָּׂא. Da wir uns bei dieser Uebersetzung so viel, als möglich, am Grundtexte halten, und die gewöhnlichste Bedeutung eines Wortes annehmen; so haben wir hier mit der Vulgata und der lutherischen Uebersetzung „die Last" beibehalten. Die Erklärung des Wortes מַשָּׂא sehe man oben unter dem Abschnitte: „Ueber die Benennungen der Visionen." Die LXX haben dafür λῆμμα, Auftrag, von λαμβανειν; so Bahrdt zu dieser Stelle „το λημμα ὁ ειδεν; ubi λῆμμα non *onus* vertendum, sed *sermo a Deo acceptus* etc. Wahl bemerkt, daß λῆμμα eine sklavische Uebersetzung sey, indem man Aufträge nicht sähe, sondern vernähme. Allein betrachten wir die Stelle nach dem Begriffe der Alten, daß nämlich der Prophet Alles Dieß in einer Vision sah; er glaubte, es spräche jemand mit ihm; so hat er diesen Auftrag, den er zwar während des Gesichtes vernommen, doch nur gesehen, und λῆμμα wird daher nicht gerade sklavisch zu nennen seyn. — חָזָה sehen, schauen, Offenbarung erhalten; eigentlich bezeichnet es ein Hellseyn, Einleuchten, wie überhaupt im Hebräischen Ein Verbum sehen und hell seyn zugleich bezeichnet. So bezeich-

א׳

א) הַמַּשָּׂא
אֲשֶׁר חָזָה חֲבַקּוּק הַנָּבִיא׃
ב) עַד־אָנָה יְהוָה
שִׁוַּעְתִּי וְלֹא תִשְׁמָע
אֶזְעַק אֵלֶיךָ חָמָס
וְלֹא תוֹשִׁיעַ׃

net חָוַר (Jes. 29, 22.) erblassen, auch eigentlich nur hell seyn, weiß werden, und im Syrischen ist ܚܘܪ sehen, (vgl. die syrische Uebersetzung Matth. 6, 1. 5.) im Talmudischen und Rabbinischen aber einleuchten. אֵינוֹ מְחֻוָּר לִי es leuchtet mir nicht ein. — Gesenius übersetzt den Vers in seinem hebräisch-deutschen Handwörterbuche S. 286 also: „Das Orakel, welches dem Habakuk offenbart ward.“ Wahl: „Habakuks, des Sehers, Aussicht in die Zukunft.“ De Wette: „Der Ausspruch, welchen weissagte, u. s. w.“

2.) עַד־אָנָה Wie lange. Aben Esra erklärt es mit עַד הֲלֹם bis hierher, örtlichen Sinnes. Alle ziehen עַד־אָנָה mit שִׁוַּעְתִּי zusammen, und erklären Letzteres, als ein praeteritum pro futuro, um der Schwierigkeit zu entgegnen, die durch dieß Zusammenziehen entsteht, indem עַד־אָנָה nur noch 2. B. M. 16, 28 ein Praeteritum bei sich hat. Abarbanell (in seinem Commentar zu Habakuk) und Wolf (Einer der jüdisch-deutschen

3.) Warum zeigst du mir Unrecht?
Und siehst mit an Ungemach?
Und Gewaltthat und Streit mir gegenüber,
Und Zank und Streit wird sich erheben.

Uebersetzer in der Dessauer Ausgabe der kleinen Propheten, Minchah Tehorah genannt, s. in der Einleitung S. 89) wollen es aus dem angegebnen Grunde zu אֶזְעַק herunterziehen. Wir trennen den ersten Satz des Verses ganz vom Nachsatze, als einen ganz besondern Ausruf, was mit der Accentuation übereinstimmt, und wodurch keine Schwierigkeit sich mehr zeigen wird. Vielleicht könnte man auch אָנָה von אָנַן trauern ableiten, so viel als אֲנִיָּה Trauer, Schmerz, wodurch die Stelle leichter wird. (Vgl. übrigens unsre freie Uebersetzung.) — שׁוע und זָעַק sind synonym; Beide schreien; doch scheint Letzteres mehr ein schmerzhaftes, herzbrechendes Schreien zu bezeichnen. — וְלֹא תִשְׁמָע und du hörtest nicht, wolltest nicht hören. (Vgl. Gesenius hebr. Elementarbuch S. 167 ff. und dessen Lehrgebäude S. 772. 773.)

חָמָס nach Kimchi elliptisch für בַּעֲבוּר חָמָס „über Gewalt," wie auch der Chaldäer übersetzt קָבֵלְנָא קֳדָמָךְ עַל חֲטוֹפִין „ich klage vor dir über Gewaltthätigkeiten." Auch mehrere Neuern nehmen es so. Wahl und de Wette übersetzen: „Klage dir Gewalt." Es ist übrigens auch unnöthig, es elliptisch zu erklären; Gewalt schreien ist ganz dem „Feuer rufen" analog. (Vgl. zu diesem Verse Jerem. 20, 8. Ps. 13. Hiob 19, 7.)

ג) לָמָּה תַרְאֵנִי אָוֶן
וְעָמָל תַּבִּיט
וְשֹׁד וְחָמָס לְנֶגְדִּי
וַיְהִי רִיב וּמָדוֹן יִשָּׂא׃

3.) אָוֶן und עָמָל entsprechen einander, und stehen daher sehr oft parallel; so im 4. B. M. 23, 21. לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל, wo gleich zu bemerken daß das Verbum נָבַט bei אָוֶן und רָאָה bei עָמָל gebraucht ist, welches hier gerade umgekehrt der Fall. — תַּבִּיט von נָבַט schauen, kommt nur im Hiphil vor, und hat daher die Bedeutung des Kal's. (S. 1. B. M. 19, 17. Ps. 90, 10.) Die Vulgata scheint הַבִּיט gelesen zu haben, wo das ל praefixum ausgelassen wäre; auch die LXX so, und ziehen das עָמָל zu אָוֶן. „Warum hast du mich sehen lassen Unbilligkeit und Mühseligkeiten, zu sehen Beute nnd Ungerechtigkeit gegen mich.“ (Vergl. Faber Comment. Crit. in loca quaedam Habacuci Contin., s. das Ausführliche bei Rosenmüller Scholia in V. T. P. VII. Vol. III. p. 353. sqq.) — שֹׁד, חָמָס sind sehr oft verbunden, und stehen, als allgemeine Bezeichnung, für jede Art Ruchlosigkeit und Frevels (Vgl. Gesenius Hand-Wörterbuch S. 1116.) — לְנֶגְדִּי mir gegenüber, vor meinen Augen, vor mir.

וַיְהִי — יִשָּׂא Diese letzte Stelle des Verses kann, als Folgerung aus dem Vorhergehenden, genommen werden, woran sich denn der vierte Vers sehr gut anschließt, und zwar: Da du Unbilligkeit und Gewalt mitan-

siehst, so muß Zank und Streit entstehn. Wornach יִשָּׂא emporkommen, entstehen übersetzt werden muß. Aben Esra übersetzt יִשָּׂא die Oberhand erhalten; Zank und Streit ist erhoben, rühmlich, wo das יִשָּׂא elliptisch für יִשָּׂא ראשׁ könnte erklärt werden, wie etwa Ps. 83, 3. וּמְשַׂנְאֶיךָ נָשְׂאוּ ראשׁ „Und deine Feinde kommen empor, erheben sich;" so steht auch נָשָׂא öfters elliptisch für נָשָׂא קוֹל. S. Ps. 15, 3. Dahl übersetzt: „Und Hader und Gezank erheben sich;" auch de Wette: „Und Hader und Streit erhebet man." Die LXX übersetzen Γεγονε κρίσις, καὶ ὁ κριτὴς λαμβάνει; sie scheinen also, wie Einige wollen, für וּמָדוֹן, וּמְדִין gelesen zu haben, welche Form aber sonst nirgends vorkommt. Der Araber übersetzt ihnen ganz gleich. Der Syrer scheint die Uebersetzung der LXX verständlich machen zu wollen, indem er übersetzt: ܗܘܐ ܕܝܢܐ ܘܕܝܢܐ ܡܣܒ ܫܘܚܕܐ „es ist eine Rechtssache; und der Richter nimmt Bestechung an." Wahl will das יִשָּׂא elliptisch für יִשָּׂא שֹׁחַד zur Berichtigung der Alexandrinischen Version erklären; welches שֹׁחַד ausgelassen wäre, um kraftvoll zu sprechen, wie man im Deutschen zu sagen pflegt: „der Richter nimmt," darnach übersetzt er auch: „Streit gibst, und der Richter nimmt." Das Unrichtige dieser zwar sinnreichen Meinung liegt darin, daß eine Ellipse dieser Art sich nur dann denken läßt, wenn dieß Wort anderswo in Verbindnng vorkommt; נָשָׂא שֹׁחַד kommt aber niemals vor. Ueberhaupt hat נָשָׂא nie die Bedeutung, die לָקַח hat, und ist selbst in נָשָׂא אִשָּׁה verschieden von לָקַח אִשָּׁה. Für וּמְדִין, das die LXX gelesen haben sollen, scheint es uns

wahrscheinlicher und sprachrichtiger, daß sie אִמְרִין gelesen haben, wenn sie nicht selbst מָדוֹן mit κριτής sich zu übersetzen erlaubten, mit eben dem Rechte, als wie man sich erlaubt, מִדְיָן also zu übersetzen, das doch, wenn es vorkommen würde, eher, dem מְדִין (Sprüchw. 18, 18.) analog, Streit, Zwist heißen sollte.

רִיב Zank, Streit, nach den LXX κρισις; auch die Vulg. et factum est judicium, et contradictio potentior, „das Urtheil ist gesprochen, und (dennoch ist) die Widerrede mächtiger," sie wollen also וַיְהִי nicht mit יִשָּׂא verbinden; eben so Perschke: „Es gibt Streit, und Zwist erhebet sich." Aben Esra u. A. wollen רִיב für אַנְשֵׁי רִיב erklären, womit des Chaldäers Uebersetzung einstimmt, in welcher es heißt: לְמָא אֲנָא חָזֵי אֲנוּסִין וּמִסְתַּכַּל בְּעָבְדֵי לֵאוּת שְׁקַר, בְּזוֹזִין וְחָטוֹפִין לְקָבְלִי, דְבִתְהֲרוּתָא וּבִזְדוֹנָא אִנּוּן מִתְגַּבְּרִין. „Warum muß ich sehen Gewaltthätigkeiten, und betrachten, wie man Unrecht thut, Plünderer und Räuber vor mir, welche in Zank und Frevel die Oberhand erhalten."

Für עָמָל, das, gleich dem griechischen καματος, (labor) für Arbeit, Mühe, und auch Mühsal, Ungemach, Unglück steht, hier aber dem parallel stehenden אָוֶן zu Folge Unrecht, Schuld bezeichnet, setzt der Chaldäer: „falsche, unrechte Ermüdung" לֵאוּת שְׁקַר.

4.) Darum erstarret das Gesetz,

Und geht nicht aus in Wahrheit das Urtheil:

Denn der Frevler umringt den Gerechten;

Drum geht verkehrt das Urtheil aus. —

4.) עַל כֵּן Darum, folgernd aus dem Vorhergehenden; so Wahl und viele Andre. Perschke: „Drum sinken die Gesetze.“ Dahl a. a. O. übersetzt: „Doch schweiget das Gesetz;“ er gibt dem עַל כֵּן die Bedeutung: überdieß noch, trotz Alles Dessen, (daß Hader und Zank sich erheben, schweiget doch das Gesetz.) Uebrigens kann auch עַל כֵּן mit so, gleich stellend übersetzt werden, wie Ps. 1, 5., (Vgl. de Wette's Commentar zu den Psalmen z. d. St.) De Wette hat hier: „Und es erschlafft“ rc.

תָּפוּג erstarrt von פּוּג, welches, wie Kimchi sagt, רִפְיוֹן וַחֲלִישׁוּת „Erschlaffung und Ermattung“ bezeichnet. Der Chaldäer übersetzt hier עַל כֵּן פָּגַת, und der Syrer ܡܛܠܗܢܐ ܗܘܢ ܦܫ; eben so übersetzen Beide Jer. 48, 11. וְרֵיחוֹ לֹא נָמָר „und sein Geruch hat sich nicht verändert.“ (S. Gesenius a. a. O. S. 570, wo er נמר von מור ableiten will.) Chald. וְרֵיחֵיהּ לָא פָג, und der Syrer: ܘܪܝܚܗ ܠܐ ܦܫ „und ihr Geruch ist nicht erschlafft, hat nicht nachgelassen.“ (Vgl. auch die syrische Uebersetzung Matth. 24, 12.) S. Bahrdt a. a. O. z. d. St. פּוּג dictum de circulo sanguinis cessante, welchen Sinn es eigentlich nur 1. B. M. 45, 26. hat.

תּוֹרָה vom Stw. יָרָה lehren, die Lehre, ursprünglich das Gesetz Moses, hier allgemein für Religion und Recht; Alles hört auf. (S. den exegetischen Commentar.)

ד) עַל־כֵּן תָּפוּג תּוֹרָה
וְלֹא־יֵצֵא לָנֶצַח מִשְׁפָּט
כִּי רָשָׁע מַכְתִּיר אֶת־הַצַּדִּיק
עַל־כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מְעֻקָּל׃

לָנֶצַח wir übersetzen „in Wahrheit;" auch könnte man siegend von נצח praevalere übersetzen. Andre, ewig, in Ewigkeit, immerdar; Alle geben einen guten Sinn, und wir wissen nicht warum Wahl die Uebersetzung „in perpetuum", immerdar, für und für, matt nennt. Wohl scheint hier die richtigere zu seyn nach dem Arab. نصح non fucata sinceritas, veritas, wie Wahl übersetzt: „das Gericht nimmt keinen Ausgang für die gute Sache," bona causa non triumphat. (Vgl. Bauers kl. Propheten zu dieser Stelle;) es geht nicht in Reinheit, Wahrheit aus, weil, dem parallel stehenden מְעֻקָּל zufolge, weder ewig, noch siegend passend wäre. Auch der Syrer stimmt dafür, indem er's mit ܒܫܠܡܘܬܐ in Reinheit, Wahrheit gibt. Die sehr ähnliche Stelle Jesaias 42, 3. לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט, auf die Schultens (in dessen Animadvers. pag. 515.) verweist, zeigt auch dafür. Die LXX übersetzen εἰς τέλος; wornach Bahrdt a. a. O. z. d. St. hat: „Es geht nicht zu Ende der Prozeß." De Wette: „Und nicht nach Recht wird Urthel gesprochen." Gesenius a. a. O. S. 742 übersetzt: „nicht nach der Wahrheit wird Recht gesprochen." Der Chaldäer: וְלָא נָפֵיק לְאַפְרַשׁ דִּינָא „Und es kommt nicht zum Bescheid, (zur Auseinandersetzung) das Urtheil." נֶצַח stammt, wie Salomon Pappenheim sagt, (in

5.) Seht unter die Völker hin, und schaut!
Und erstaunt, erstaunt!
Denn ein Werk geschieht in euren Tagen,
Ihr würdet's nicht glauben, würde man es erzählen.

Sepher Jerioth Schlomo S. 16) von צח oder צחת, mit vorgesetztem נ und bezeichnet ein unbeschränktes Ausbreiten, woher die Bedeutung Wahrheit und Ewigkeit, als unbegränzte Ausbreitung. (Vgl. 1. B. M. 15, 5. 6.)

מִשְׁפָּט steht hier für die richterliche Entscheidung, der Rechtsausspruch, (Vgl. 1. B. d. Kön. 3, 28.) Das erste מִשְׁפָּט kann auch die Rechtssache übersetzt werden. Die Rechtssache geht nicht wahrhaft, recht aus. Dem לֹא יֵצֵא zufolge, wollen wir einen neuen Vorschlag machen. יֵצֵא heißt nicht gerade ausgehen, sondern auch einen Gang nehmen, somit könnte man übersetzen: „Die Rechtssache nimmt keinen rechten Gang," wozu das darauf folgende עַל כֵּן יֵצֵא sehr gut passen würde.

מַכְתִּיר von כָּתַר umgeben, umringen, hier verstricken, wie de Wette übersetzt; מְסַלְעֲמִין, verschlingen hat der Chaldäer; (Vgl. Ps. 124, 3., wo er dasselbe Wort für בְּלָעוּנוּ setzt;) eigentlich umgeben, wie eine Krone den Kopf umgibt. Drusius (Sacrorum Criticorum p. 1319.) ut cidaris aut diadema caput cingit etc. Uebrigens könnte man auch übersetzen: „Denn der Frevler krönt den Gerechten, den Edlen; es steht in seiner Hand, den Gerechten zu ernennen," so Wolfssohn:

ה) רְאוּ בַגּוֹיִם וְהַבִּיטוּ
וְהִתַּמְּהוּ תְּמָהוּ
כִּי־פֹעַל פֹּעֵל בִּימֵיכֶם
לֹא תַאֲמִינוּ כִּי יְסֻפָּר׃

„Soll der Bösewicht den Tugendkranz vertheilen?“ Bauer a. a. O. „der Schuldige ist dem Gerechten überlegen;“ so hat auch die Vulgata praevalet, und die LXX καταδυναστευει. Dathe: cum impius pium circumvenit.

הַצַּדִּיק der Gerechte, eigentlich der Schuldlose, steht daher immer dem רָשָׁע gegenüber. רָשָׁע bezeichnet jedes Abweichen vom Pfade des Rechts; man möge im Deutschen „rasch“, als analog, dazu vergleichen, צַדִּיק das fromme Wandeln im Wege des Berufs, mit ganzer Anhänglichkeit.

מְעֻקָּל verkehrt, der Chaldäer: לָא נָפֵק דִּינָא כֵּן „es geht keine Rechtssache (kein Urtheil) gerade aus; der Syrer: ܢܦܩ ܡܥܩܡܐ „Und es geht das Urtheil krumm, verkehrt aus“; der Araber معوّجاً perversus.

5.) רְאוּ בַגּוֹיִם Seht unter die Völker hin; so der Chaldäer חֲזוֹ בְעַמְמַיָּא; so Aquila, Symmachus, Theodotion und die Vulgata, sie hatten also, wie wir, בַגּוֹיִם vor sich. Die LXX aber übersetzen: Ἴδετε οἱ καταφρονηται; eben so hat mit wenigem Unterschiede der Araber أنظروا يا متغافلون „Seht ihr Unachtsamen“, und der Syrer ܚܙܘ ܡܒܣܪ̈ܢܐ „Seht ihr Vermes=

senen.“ (arrogantes.) Beide Letztere sind bloße Uebersetzer der LXX, können somit nicht als Beleg für eine andre Leseart betrachtet werden, obgleich zuweilen der Syrer den masoretischen Text benutzt hat. Auch die Stelle im N. T. (Apostelgesch. 13, 41.) kann für keinen Beweis gelten, weil dieselbe, nach damaligem Gebrauche, aus der Septuaginta angeführt ist worden. Die Neueren halten größtentheils den masoretischen Text bei. Grotius, Dathe und Perschke aber stimmen der griechischen Version bei, und vermuthen mit vielen Andern, dieselbe habe בֹּגְדִים vor sich gehabt, oder gelesen, welche Leseart die richtigere wäre. Dagegen Bauer a. a. O. S. 197, indem er sagt: „Meiner Meinung nach ist die masoretische Leseart weit vorzuziehen, da der Prophet die unglücklichen Juden, deren Elend er vorher beklagte, schwerlich Treulose anreden, wohl aber sagen konnte, sie sollten unter den Nationen sich umsehen, unter welchen Eine seyn würde, von der ihre Verwüstung herkäme.“ Dieses entgegnet er den Vertheidigern der Leseart בֹּגְדִים, daß aber die 70 בַּגּוֹיִם vor sich gehabt hätten, und dennoch καταφρονηταὶ übersetzten, fiel gewiß Niemanden ein. Wunderbar ist's daher, wie Wahl sagen kann: „diese Uebersetzung „Seht unter die Völker“ ist zum Erbarmen matt und fad;“ ferner behaupten will, man müsse deßhalb aber an keine andere Leseart denken; בַּגּוֹיִם habe vielmehr בגא zum radical. (Aehnlicher Weise versuchte schon Pocock in dessen Porta Mosis, das Wort zu erklären. S. Rosenmüller a. a. O. S. 360.) Das Arab. نَغَا, wovon בַּגּוֹי im Singular stammt, welches Harrender heiße. Nun kommt aber in den Urkunden der heiligen Schrift dieß Wort nirgends unter dieser Bedeutung vor, obgleich es so oft wiederkehrt, (wie auch Wahl

selbst in seiner Einleitung es unter die neuen Wörter, die im Habakuk vorkommen, rechnet,) und gerade hier, wo selbst die Aenderung der Leseart bestritten wird, sollten die 70 auf eine Bedeutung, die durch eine so weitschweifige Etymologie eruirt werden muß, gerathen seyn? Nimmt man nicht besser mit Andern an, die 70 haben ein ו für ein ד erkannt, was wahrscheinlicher ist, als בוזים, wie Einige wollen, da die LXX für בָּגַד καταφρονειν gewöhnlich setzen, als Hos. 6, 7., Zephan. 3, 4., Sprchw. 13, 15., was schon Faber a. a. O. bemerkt. Auch Tychsens Bemerkung, daß die LXX in ihrem mit griechischen Lettern geschriebenen Texte das O in BAΓOEIM für Δ ansahen, verdient einer Erwähnung. Seht und schaut unter die Völker, ist aber keineswegs matt; nur muß man nicht ein bloßes Herumschauen darunter verstehen, welches allerdings bedeutungslos wäre, sondern ein Starrsehen, ein staunendes Hinblicken.

וְהִתַּמְּהוּ תְּמָהוּ Und erstaunt, erstaunt, oder auch verwundert euch sehr; denn die Verdoppelung des Verbi תמה soll bloß eine starke Verwunderung anzeigen, wie auch Kimchi bemerkt הִתַּמְּהוּ — הַכֵּפֶל לְחִזּוּק הַתְּמִיהָ. Hithpael für הִתְהַמְּהוּ. Vgl. Jes. 29, 9. הִתְמַהְמְהוּ וּתְמָהוּ; hier übersetzt die Vulgata admiramini et obstupescite, und in Jesaias obstupescite et admiramini; eben so der Syrer hier ܐܬܕܡܪܘ ܘܐܬܡܗܘ, und in Jesaias umgekehrt; auch der Chald. hat hier אִתְּרְפוּ וּשְׁהוּ (in der Polyglotte, auch in der bombergischen Bibel steht שְׁוַהוּ; in andern Ausgaben des Targums שְׁוַהוּ, soll aber wahrscheinlich וּשְׁהוּ heißen,) und in Jes. אִתְּרְפוּ שְׁהוּ. Hieraus entsteht die Bemerkung, daß מָהַר und תָּמַה sinnverwandt sind, wie auch staunen eigentlich Nichts

6.) Denn sieh, ich weckte die Chaldäer auf,
Das erbitterte und rasche Volk,
Das die Breite der Erde durchzog,
In Besitz zu nehmen Wohnungen, die nicht
sein sind.

Andres bezeichnet, als ein nachsinnendes, erstarrtes Dastehen, ein Starrsehen, ein überraschend, schreckendes Erkennen. Die LXX und der Arab. sind in ihrer Uebersetzung verschieden von hier und Jesaias; auch scheinen Beide hier von dem masoretischen Texte abzuweichen, indem sie übersetzen: θαυμασατε θαυμασια και αφανισθητε, haben also wahrscheinlich für תְּמָהוּ, תִּמְהוֹ gelesen, sein Wunderbares, d. h. das an ihm zu bewundernde, wofür sie θαυμασια setzen. (Vgl. Wahl und Grotius z. d. St.) Vielleicht haben sie bloß periphrastisch übersetzt, um die Wiederholung vollständig auszudrücken.

כִּי־פֹעַל פֹּעֵל denn ein Werk ist wirkend, geschieht. פֹּעֵל ist 1. Partic. Kal. Rosenmüller setzt ego hinzu, indem Gott Dieses spräche; der Chald. עוֹבָדָא אִתְעֲבֵיד „ein Werk ist geschehen.“

לֹא — כִּי יְסֻפָּר, Ihr würdet es nicht glauben, würde man u. s. w., oder auch: „Ihr glaubt es nicht, weil es erzählt wird,“ wie Abarbanell es zu nehmen scheint, indem er sagt: „Der Prophet, der Dieses in seiner Generation prophezeite, vermuthete, daß sie es ihm nicht glauben würden.“

6.) כִּי־הִנְנִי denn sieh, ich — מֵקִים erwecke Partic. Hiphil von קוּם aufstehen, mache aufstehen, erwecke; besser ist

6) כִּי־הִנְנִי מֵקִים אֶת־הַכַּשְׂדִּים
הַגּוֹי הַמַּר וְהַנִּמְהָר
הַהוֹלֵךְ לְמֶרְחֲבֵי־אֶרֶץ
לָרֶשֶׁת מִשְׁכָּנוֹת לֹּא־לוֹ׃

hier aufreizen; so 1. B. M. 49, 9. וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ „wie ein starker Löwe, wer reizt ihn auf!" nach Herder und Mendelssohn; oder auch, wie Bahrdt a. a. O. z. d. St. will, aufwiegeln; das Partic. steht hier für das historische Perfectum. (S. den exegetischen Comment.)

הַכַּשְׂדִּים die Chaldäer, Einwohner Babels und Babyloniens. Siehe das Nähere hierüber Michaelis in Spicileg., Geogr. Hebr. ext. P. II. p. 77. und Dessen orient. Bibliothek, Th. 17. S. 67 ff., wornach Forster Epistola zu des Mich. Spicil. die Chaldäer der Bibel für die nordischen Chaldäer des Xenophon und Strabo erklärte. Schlözers Abhandlung (im Repertorium für bibl. und orient. Literatur Th. 8, S. 113 ff.) und J. C. Friedrichs Historisch-krit. Untersuchung über den Stammvater, das Vaterland und die älteste Geschichte der Chaldäer; (in Eichhorns allgem. Bibliothek der bibl. Literatur B. 10. S. 425 ff.) der, als Resultat seiner Untersuchungen, setzt: „Bis auf Assarhaddons Regierung schweigt die Geschichte von den Chaldäern. Da sie nun erst seit dieser Zeit anfängt von ihnen zu reden, so müssen sie vorher ein unbekanntes, weniger mächtiges Volk gewesen seyn, und ein ruhiges Hirtenleben auf den Gorduennen gelebt haben; das seinem Untergange zueilende assyrische Reich aber, welches ihrer Tapferkeit bedurfte, hat sie aus dem Schlummer erweckt, nach Babylon gezogen, ihren kriegerischen Geist entzündet, daß sie sich den

7.) Schrecklich und furchtbar ist es,

Von ihm selbst geht Recht und Urtheil aus.

Ruhm der Tapferkeit errangen, große Eroberungen machten, viele Schlachten lieferten, deren Andenken so wichtig war, daß sie das Buch der Geschichte aufbewahren mußte." Vgl. dazu Adelungs Mithridates Th. 1. S. 314 ff., der gegen die Meinung Michaelis sich erhebt. Gesenius a. a. O. S. 489. Wahl z. d. St., und auch Dittmar über das Vaterland der Chaldäer und Phönizier. Berlin 1790.

הַגּוֹי הַמַּר וְהַנִּמְהָר „ein erbittertes, zorniges Volk" übersetzt Gesenius a. a. O. S. 639. נִמְהָר ist aber nicht zornig, sondern, wie dieß Kimchi hier sehr gut umschreibt, נִמְהָר בְּמַעֲשָׂיו לֹא יַשְׂכִּיל מַה יַּעֲשֶׂה „übereilend in seinen Handlungen, unüberlegt zu Werke gehend." Passender übersetzt er daher die Stelle a. a. O. Seite 562. „ein Volk erbittert und ungestüm." De Wette: „Ein grimmiges und behendes Volk," und fast eben so Alle, Wobei aber das schöne Wortspiel des Dichters verliert. (S. Wahl und Justi z. d. St.) Um nachahmend zu übersetzen, wählen wir in der freien Uebersetzung (S. daselbst) „ein mürrisch-rasches Volk," wo wir מַר mürrisch für erbittert wählen, risch und rasch spielen, und das wiederkehrende r wäre dem hebräischen Resch entsprechend. Auch ist rasch, als Bezeichnung eines übereilten Handelns, hinreichend. (Vgl. Jerem. 50, 42. zu dieser Stelle.)

הַהוֹלֵךְ לְמֶרְחֲבֵי אֶרֶץ „welches die Breite der Erde durchwandert." De Wette „das über der Erden Weite zieht;" מֶרְחָב heißt eigentlich bloß eine weite Ebene,

ז) אָיֹם וְנוֹרָא הוּא
מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּטוֹ וּשְׂאֵתוֹ יֵצֵא׃

von רָחַב breit, weit seyn, und soll hier das Weitumherstreifen der Chaldäer bezeichnen, oder auch den großen Raum, den dieß Volk seiner Menge wegen einnimmt; Ersteres wahrscheinlicher des darauf folgenden Satzes wegen. Will man die Stelle tropisch erklären, so wäre der Satz zu übersetzen: „das da lebt (הַהוֹלֵךְ) nach den irdischen Freiheiten, eignem Wohldünken, zu nehmen, was nicht ihm gehört.“ (Vgl. Ps. 18, 20. 31, 9. הֶעֱמַדְתָּ בַמֶּרְחָב רַגְלָי „du gabest meinem Fuße weiten Raum, d. h. Freiheit.“) der Chaldäer hat לְפִתָאֵי אַרְעָא.

לֹּא־לוֹ Wahl a. a. O. z. d. St. „das wiederkehrende Resch, das gehäufte He, das schließende לא לו läßt den Vers so mächtig daher brausen, wie das brausende Heer, das in demselben angekündigt ist.“

7.) אָיֹם schrecklich, erschreckend. Vgl. das Chald. אֵים schrecken, wovon die אֵימִים Gigantes. Wahl z. d. St., welcher אָיֹם, als Bezeichnung für forma insoluta et magna corporis, erklärt, wornach er übersetzt: „Riesenanblicks — ist's;“ erschreckend ist aber seiner Erklärung zufolge auch hinreichend.

וְנוֹרָא und furchtbar, fürchterlich. Wolfssohn übersetzt: „Grau'nerregend.“ Die LXX ἐπιφανής, erklärten vielleicht נוֹרָא ehrwürdig, wie 1. B. M. 28, 17., oder erstaunenswürdig, wie Ps. 66, 3., d. h. ausgezeichnet; der Syrer ist aber von der Alexandrinischen Version abgewichen, und hat mit dem Chaldäer ܘܕܚܝܠ und fürchterlich.

8.) Und leichter, als die Parder, seine Pferde,
Und schneller, als Wölfe des Abends.
Und sie breiten sich aus, seine Reuter;
Und seine Reuter kommen von ferne,
Sie eilen, wie der Adler eilt zum Essen.

יֵצֵא — מִמֶּנּוּ von ihm selbst u. s. w. De Wette: „nach Willkühr fällt es Urtheil und Richterspruch.“ וּשְׂאֵתוֹ und seine Erhebung von נָשָׂא erheben, also Würde, wie 1. B. M. 49, 3. יֶתֶר שְׂאֵת, wo die Parallelstelle וְיֶתֶר עָז dafür zeigt, wie auch Herder (Geist der hebr. Poesie Th. 2. S. 193) übersetzt: „Dein Vorzugsrecht an Würde — an Macht.“ hier aber, wo מִשְׁפָּטוֹ dabei steht, scheint es eher Urtheil zu bezeichnen, den richterlichen Ausspruch, von נָשָׂא aussprechen; wie Gesenius a. a. O. S. 1079 auch übersetzt. Und des Chaldäers וּגְזֵרְתֵיהּ, und sein Beschluß, des Symmachus δογμα, zeigen dafür. Die LXX haben λημμα; daher der Syrer ܢܠܘܐ hat, und die Vulgata *onus*. Nach diesen wäre der Vers zu geben: „es hat eignes Recht und Orakelspruch;“ besonders die 70, die nach וּשְׂאֵתוֹ noch einmal מִמֶּנּוּ ausdrücken. Beda Ludewig übersetzt: „durch ihn selbst wird sein Gericht, und was von ihm ist geweissagt worden, offenbar werden,“ und behauptet, es müsse hier durchaus onus prophetia übersetzt werden; aber ohne sichern Grund, und wahrscheinlich nur, um Perschke zu entgegnen, der „Entscheidungen und Machtsprüche“ übersetzt. S. auch Wahl, welcher der

ח) וְקַלּוּ מִנְּמֵרִים סוּסָיו
וְחַדּוּ מִזְּאֵבֵי עֶרֶב
וּפָשׁוּ פָּרָשָׁיו
וּפָרָשָׁיו מֵרָחוֹק יָבֹאוּ
יָעֻפוּ כְּנֶשֶׁר חָשׁ לֶאֱכוֹל׃

LXX Uebersetzung also erklärt: „es vollzieht das Gericht der Vorsehung, und läßt das, was von ihm geweissagt worden, in Erfüllung gehen.“ Mr. le Maître de Sacy, Uebersetzer der Vulgata, umschreibt den Vers so: Elle porte avec soi l'horreur et l'effroi; *elle ne reconnait point d'autre juge*; et elle fera tous les ravages, qui lui plaira.

8.) וְקַלּוּ und sie sind leichter, von קָלַל leicht seyn, von dem leichten Laufen des Katzengeschlechts gesagt. Vgl. Jeremias 4, 13. (S. den exegetischen Commentar.) Vulgata und Syrer haben das וְ nicht ausgedrückt.

מִנְּמֵרִים als die Panther-Thiere, Parder, die ihres schnellen Laufes wegen zur Jagd gebraucht werden. S. Harmars Beobachtungen Th. II. St. 5., und Wahl z. d. St. נָמַר heißt „gefleckt, gesprenkelt seyn,“ wie das Fell des Parders, Leoparden; so setzt der Chald. 1. B. M. 30, 32. für נָקֹד, נְמוֹר. Der Syrer hat ܡܢ ܢܡ̈ܠܐ; soll aber wahrscheinlich ܢܡ̈ܪܐ heißen.

וְחַדּוּ und schneller, von dem Stw. חדד scharf seyn. Andre scharfsichtiger, indem die Wölfe des

9.) Alles aufzureiben, kommt es,

Den Blick ihrer Gesichter gen Osten; (gekehrt)

Und es sammelt ein, wie Sand, Gefangne.

Nachts sehen, wie auch die Pferde. Andre beißiger, gefräßiger, indem sie des Abends auf Beute ausgehen, wodurch die Stelle allerdings einen schönen Sinn hat; allein das וְקַלּוּ scheint darauf hinzudeuten, daß וְחַדּוּ hier schnell seyn bedeutet, welches schneller immer den Beisinn hat schneller auf den Raub stürzen; so die LXX ὀξύτεροι übersetzen, als rasches darüber Fallen. Vulg. velociores; der Chaldäer hat חֲרִיפִין, und eben so der Syrer, welches scharf, auch beißend seyn bezeichnet. S. Gesenius a. a. O. S. 334.

מִזְּאֵבֵי עֶרֶב als Wölfe des Abends, indem der Hebräer nie עֶרֶב setzt für Arabien, sondern עֲרָב; vgl. 2. B. d. K. 9, 14., Jes. 21, 13., Ezech. 27, 21., und an andern Orten. Bemerkenswerth ist daher, daß die LXX λυκοὺς τῆς Ἀραβίας haben; eben so der Araber. Kimchi und Andre der älteren Commentatoren: „Wölfe, die des Abends auf Raub ausgehen.“ Vgl. Criticorum Sacr. T. VI. p. 1449. Drusius Observ. L. XIII. C. 1. Aelianus Hist. anim. L. X c. 26. Virgil *Georg.* 3, 264. und Rosenmüllers Abhandlung zu diesem Stück.

וּפָשׁוּ und sie breiten sich aus. Gesenius nimmt die Form פּוּשׁ an, s. a. a. O. S. 916, wo er übersetzt: „seine Reuter sprengen stolz daher,“ nach der Vergleichung mit dem Arab. فاش, und Nah. 3, 18. zerstreut, verbreitet seyn. Die eigentliche Wurzel scheint aber פַּשׁ zu seyn, woran sich eine Reihe von Verbis schließt, wie

ט) כֻּלֹּה לְחָמָס יָבוֹא
מְגַמַּת פְּנֵיהֶם קָדִימָה
וַיֶּאֱסֹף כַּחוֹל שֶׁבִי׃

Dieß bei פֵּץ auch der Fall ist, (S. Gesenius Handwörterbuch Vorrede Th. II S. XIV a. a. O.) die alle fast gleichen Sinnes sind; so פָּשָׂה ausbreiten, פָּשַׁח zerreissen, פָּשַׁט sich ausbreiten, פָּשַׂק auseinandersperren; in Allen liegt ein Zertheilen, Verbreiten zu Grunde. Aben Esra setzt hier zur Erklärung dieses Wortes הִתְפַּשְּׁטוּ; der Chaldäer וְיִרְבּוּן, sie vermehren sich. Rosenmüller will פּוּשׁ von פּוּץ erklären, indem ש und ץ wechseln.

— וּפָרָשָׁיו und seine Reuter kommen aus der Ferne, d. h. es hat der Reuter viele, es läßt sie sogar aus der Ferne kommen, oder in Bezug auf den folgenden Satz, daß, obgleich seine Reuter aus weiter Ferne kommen, sie doch schnell daher sprengen, wie der Adler. (Vgl. die freie Uebersetzung.) So scheint die Stelle gar nicht matt zu seyn, wie Wahl meint, wenn er frägt: „was soll das: „denn die Reuter kommen von Ferne“?“ falsch ist es aber, wenn Wahl den vermeinten Flecken damit verwischen will, indem er וּפָרָשָׁיו in וּפְרָסָיו umwandelt da doch פַּרְסָה generis fem. ist, und demnach heißen muß im Singul. פַּרְסָתוֹ, und im Plur. פַּרְסוֹתָיו; vgl. Micha 4, 13. וּפַרְסוֹתַיִךְ אָשִׂים נְחוּשָׁה.

יָעֻפוּ von יָעַף schnell laufen, und sie sprengen daher.

9.) כֻּלֹּה — יָבוֹא. Die meisten Neueren nahmen hier כֻּלֹּה in dem Sinne, wie כֻּלָּם sie Alle, Alle Jene. „Alle

kommen sie zur Gewaltthat," übersetzt de Wette. Allein der Dichter scheint mit dem darauf folgenden יָבֹא, das im Singular steht, anzudeuten, daß man die Stelle anders nehmen muß; auch ist die Wiederholung, daß Alle zur Gewaltthat kommen, matt. Perschke und Wahl übersetzen daher besser: „Ganz zum Unterdrücken (Verderben) kommts." חָמָס nehmen sie, wie wir, als Infinitivum „bedrücken." (Vgl. Gesenius a. a. O. S. 308.) Justi erklärt כֻּלֹּה, als Bezeichnung der ganzen Heeres-Masse der Chaldäer, wornach er übersetzt: „In Rotten ziehn blutdürstig sie daher." Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß hier das כֻּלֹּה, als collect. genommen werden muß, und zwar, das grausame Chaldäer-Volk zu bezeichnen, welches Nichts schont, sondern Alles aufreibt. (S. weiter unten.) Am Meisten gewinnt bei dieser Uebersetzung die Construction, da es schwer fällt, hier den Pluralis erscheinen zu lassen, indeß sowohl im vorhergehenden, als im darauf folgenden Verse der Singularis steht. Die LXX haben für כֻּלֹּה συντελεια die Gemeinschaft; für לְחָמָס steht bei ihnen εἰς ἀσεβεις, wie auch der Araber übersetzt hat, wofür aber Wahl εἰς ασεβες in der Urschrift zu finden glaubt. — Vielleicht könnte man כֻּלֹּה, als Pyal, von כָּלָה schmachten, (כָּלְתָה נַפְשִׁי Ps. 84, 3., vgl. auch den Piel 5. B. M. 28, 32, 65.) ableiten, und darnach übersetzen: „Nach Raube schmachtend ziehet es daher," welches nicht minder geschmackvoll wäre.

— מְגַמַּת der Blick. Nach S. Jarchi und Kimchi ist גָּמָא schlürfen das Stw., in Vergleichung mit der Stelle Hiob 39, 24. יְגַמֶּא אֶרֶץ „es schlürft den Boden," d. h. rafft ihn mit sich fort, und drücket hier

das Schnauben nach Etwas aus, so viel wie שְׁאָף.
Dieß ist zugleich ein Beweggrund für sie, das darauf folgende קָדִימָה Ostwind zu übersetzen. S. Jarchi גְּמִיאַת שְׁאִיפַת פְּנֵיהֶם דּוֹמֶה לְרוּחַ קָדִים „das Schnauben, Schnappen ihrer Antlitze gleicht dem Ostwinde.“ Aben Esra übersetzt es mit נֶגֶד וְנֹכַח, entsprechend dem מְקַבֵּל, das der Chaldäer dafür hat. Der Syrer hat dafür ܚܘܪܐ aspectus; so auch Symmachus προσοψις, was die richtigste Bedeutung des Wortes zu seyn scheint. Die neueren Uebersetzer suchten die Radix des Wortes im arabischen Wörterbuche; allein, wo das hebräische Wort weiter keine Stütze hat, als das Arabische, wo dem Wortforscher weiter Spielraum gegeben ist, da geräth man sehr leicht auf Irrwege; man sehe nur die vielen arabischen Stammwörter, die man hier verglichen hat. Bauer a. a. O. vergleicht das Stammwort جَمَّة.
Horst vgl. das Arab. جَمّ, wornach er übersetzt: „sein Blick ist trotziger Uebermuth;“ allein das angeführte Wort heißt viel seyn, zusammen strömen, und das Hauptwort davon Menge, Schaar. Auch Wahl sprach schon gegen jene Ableitung, indem er zugleich der Angabe Houbigants, „daß die Alten קָמִים für מְגַמַּת gehabt hätten,“ entgegnet, und sagt: „Man muß das Wort nur nicht von גָּמַם, sondern von גָּמָה ableiten.“
Vergl. das Arab. جَبَا für جَبُوَ apparuit. S. Michaelis Supplementa ad Lex. Hebr. p. 330. Dahl a. a. O. S. 45 nimmt zwar die Radix, die Wahl hat, an, hält es aber für besser, wie er gleich darauf sagt, (mit Bauer) جَمَّة zu vergleichen, indem dieß Wort noch dazu locus, in quo coma colligitur, anterior frons,

bedeute. Aus diesem Wenigen wird man schon ersehen, wie unbestimmt die Erklärer sind, wenn es auf Ableitungen aus dem Arabischen ankommt. (Vergl. Gesenius a. a. O. S. 552, wo übrigens das Wort auch nicht näher erklärt wird.) Auch würde Aben Esra, der bei schwierigen Wörtern das Arabische vergleicht, ein arabisches Wort zur Erklärung angeführt haben, hätte er ein dem Hebräischen Entsprechendes gefunden, da er nicht unterläßt, anzudeuten, daß es ein ἅπαξ λεγόμενον sey. Der Chaldäer setzt dafür מְקַבֵּל, womit Aben Esra und Kimchi übereinstimmen. Der Chaldäer war der Quelle am Nächsten; konnte also die richtige Bedeutung des Wortes noch wissen. Außerdem sind aber die Uebersetzungen des Syrers, Symmachus und Hieronymus darnach zu erklären, da es hier gleichbedeutend ist, ob wir sagen, „der Blick ihrer Gesichter," oder „ihren Gesichtern entgegen." Ferner gebraucht Kimchi Ps. 27, 8. מְגַמָּה für desiderium, anhelitus, was mit der Erklärung S. Jarchis übereinstimmt, die wir oben angeführt haben. מְגַמָּה ist also der sehnende, schnaubende Blick, wie die meisten Neueren annehmen. (Vgl. noch Buxdorf Lex. Chald. Talmud. et Rabb. p. 445. sqq. und Gesenius Vorrede zum 2. Theile seines Handwörterbuchs S. IX. X.)

קָדִימָה übersetzt der Chaldäer כְּרוּחַ קְדִים קְדוּמָא „wie der tödtende Ostwind," ihm folgte Hieronymus, (ventus urens,) Symmachus, die jüdischen Commentatoren, und unter den Neueren Wahl, welcher übersetzt: „Sein Blick ist tödtender Gluthwind." (mit Hinweisung auf den Samum. Vgl. Niebuhrs Arabien S. 8, Harmars Beob. über den Orient Th. 1. S. 65 ff.) Hier müßte man alsdann das ה als He paragogicum erklären. Der Syrer über-

setzt قُحَمٌ durus, terribilis, teterrimus, was mit Eichhorns Vorschlag: „קְדִימָה Untergang, als synonym mit dem vorhergehenden חָמָס, zu übersetzen,“ zu vergleichen ist. (S. Eichhorn Einleitung in's a. T. Th. 3. S. 394.) Perschke übersetzt: „Richtet seinen Blick vorwärts.“ Die anonymische Uebersetzung „Chabakuks Lyrischer Gesang“ nimmt das קְדִימָה als Adv., wie Ps. 139, 5., und übersetzt: “sie ziehen gerade aus.“ Eben so Wolf: „Ihr Zielpunkt immer vor sich hin.“ Einen ganz eignen Weg nimmt Dahl a. a. O. S. 45; er setzt diesen Mittelsatz, als Nachsatz des Verses, nach שֶׁבִי, und erklärt den Vers: „Omnes (Chaldaei) ad vim inferandam accedunt, et captivis instar arenae collectis, versus orientem (in patriam suam) redeunt,“ wornach er dann übersetzt: „Zu Frevelthaten kommen alle, Und raffen fort Gefangene, wie Sand, Gen Osten das Gesicht gekehrt.“ Dagegen Justi, der die Wörter des Verses gerade, wie sie vor uns stehen, beibehält, bemerkt: „Der Dichter will sagen: Judäa hatten die stolzen Chaldäer schon verwüstet; jetzt suchten sie nach dem unbezwungenen Arabien, das dem Hebräer das Land des Ostens war, vorzudringen.“ Allein es scheint nicht in des Dichters Plane zu liegen, mit diesem Verse den Zug der Chaldäer nach Arabien zu zeichnen, obgleich er in dem folgenden eilften Verse auf die Eroberungen andrer Völker, welche die Chaldäer machen, schwach deutet. (S. den exegetischen Commentar.) Wir nehmen daher mit Dahl an, daß die Chaldäer auf ihr Vaterland zurück sahen. Der Dichter will nämlich sagen: „Alles aufzureiben, kommt es — drum ist zum Zurückkehren sein Blick gekehrt,“ wie jedes Räubervolk, dem es nur um die Beute zu thun ist, und das, sobald es geplündert und

10.) Und der Könige wird es spotten,
Und Fürsten sein Gelächter seyn,
Es spottet jeder Veste,
Es häuft Erde auf, und nimmt sie ein. —

geraubt hat, wieder zur Rückkehr eilt. (S. Mehreres im exegetischen Commentar.)

כְּחוֹל שֶׁבִי wie Sand, für Menge. Auch dieses Bild: „Sand für Menge," haben die für sich, welche קָדִימָה Ostwind übersetzen. שֶׁבִי eigentlich Gefangenschaft; aber im concr. Gefangne. (Vgl. Gesenius a. a. O. S. 1107.) Auch kann man hier Beute dafür setzen.

10.) וְהוּא und es, nämlich dieß Volk, die Chaldäer. יִתְקַלָּס Hithpael von קָלַס spotten. S. Jarchi z. d. St. מְהַלּוֹצֵץ בָּהֶם, וְכָל לָשׁוֹן הַקְּלָסָה לְשׁוֹן דִּבּוּר, יֵשׁ לְטוֹב, וְיֵשׁ לְרַע פרלרין בלעז „spottet ihrer. Das Wort קָלַס bezeichnet eigentlich reden; es kann nun sowohl gutes, als böses Gerede seyn, wie parler." Eben so ist im Deutschen: „sein Gerede haben," unbestimmt; sowohl Gutes, als Böses bezeichnend; hier heißt es denn: „es hat sein Gerede an Königen," (wie am besten das בְּ praef. sich erklären läßt,) d. h. es spottet ihrer. Wahl z. d. St. leitet es vom arabischen Stw. قلس vomuit ab, und fügt hinzu: „seine Quelle mag wohl seyn, überströmen. Das Herz des Menschen geht über — wovon

י) וְהוּא בַּמְּלָכִים יִתְקַלָּס
וְרֹזְנִים מִשְׂחָק לוֹ
הוּא לְכָל־מִבְצָר יִשְׂחָק
וַיִּצְבֹּר עָפָר וַיִּלְכְּדָהּ׃

denn? von Lob — also loben — von Tadel — also schelten u. s. w."

וְרוֹזְנִים und Fürsten. Stw. ist רָזַן geehrt, angesehen seyn, steht öfters parallel mit מֶלֶךְ König, Regent. Der Chaldäer setzt dafür: וְשִׁלְטוֹנַיָּא und Herrscher.

וַיִּצְבֹּר עָפָר es häuft Erde, Schutt auf, d. h. es baut Batterien, Wälle. וַיִּלְכְּדָהּ und nimmt sie ein. Das ה suff. fem. ist, obgleich ein Subst. masc. vorausgeht, dennoch richtig, da Dieß öfters so im a. T. vorkommt. (Vgl. 2. B. Sam. 4, 6., 5. B. M. 5, 24.) Nach Kimchis Bemerkung bezieht sich das He suff. fem. auf עִיר, welches Wort, wenn es auch nicht im Verse steht, hinzugedacht werden müßte, indem מִבְצָר eigentlich עִיר בְּצוּרָה begreife. Der Chaldäer hat auch dafür כְּרַךְ תַּקִּיף feste Stadt.

Die Vulgata hat מִשְׂחָק als Adject. genommen, und tyranni ridiculi übersetzt, was aber wahrscheinlich den Sinn haben soll: „Beherrscher sind in seinen Augen lächerlich;" wofür lächerliche, d. h. nicht mächtige.

11.) Dann wechselt es den Muth,

Und fährt fort, und versündigt sich;

Diese seine Kraft seinem Gotte.

11.) חָלַף verwechseln, umändern, verjüngen. In der letzteren Bedeutung nimmt es Gesenius a. a. O. S. 302, wenn er übersetzt: „Dann verjüngt sich (sein) Muth," und schon Luther übersetzt: „alsdann werden sie einen neuen Muth nehmen." Vgl. Hiob 14, 7. אִם יִכָּרֵת וְעוֹד יַחֲלִיף „wird er umgehauen, so verjüngt er sich wieder, er sproßt wieder hervor."

רוּחַ steht hier für Muth, in welchem Sinn dieß Wort öfters vorkommt.

וַיַּעֲבֹר und fährt fort. עָבַר heißt weitergehen, vorüberziehen, fortfahren, (1. B. M. 18, 5.) kann aber auch mit übermüthig werden übersetzt werden.

וְאָשֵׁם von אָשַׁם sich verschulden, versündigen. Dieses im Einzelnen, im Ganzen ist von diesen beiden Stellen des Verses zu bemerken, daß von den meisten Uebersetzern רוּחַ mit Wind gegeben worden, und daß sie fast Alle וַיַּעֲבֹר zum ersten Hemistich des Verses zogen, obgleich die Accentuation sowohl, als auch der Sinn es zum folgenden Satze ziehen. Auch haben die vielfachen Bedeutungen des Wortes וַיַּעֲבֹר und des darauffolgenden וְאָשֵׁם zu mannigfaltigen Uebersetzungen Anlaß gegeben. Michaelis erkennt daher in diesen Stellen das Bild, daß die Chaldäer schneller sind, als der Wind, indem sie ihm zuvorkommen (וַיַּעֲבֹר). Perschke übersetzt:

יא) אָז חָלַף רוּחַ
וַיַּעֲבֹר וְאָשֵׁם
זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהוֹ׃

„Dann mit Wehen des Windes rückts weiter." Stäudlin: „Dann streift es fürbaß weiter, dem Winde gleich." Heß: „wie Sturmwind eilt's daher, und bricht hindurch." Wahl, Horst und de Wette haben mit wenigem Unterschiede gleich übersetzt: „Dann rückt es weiter mit verjüngtem Muthe." Ganz eigen übersetzt Dahl: „Jedoch sein unbegränzter Stolz — Wird sich verschulden." Und bei dem neuesten, geschmackvollsten Uebersetzer, Justi, finden wir: „Es saust der Sturm und geht vorüber! — Denn keines Heiligthums verschont dieß Volk." Wozu Seite 63 die Anmerkung folgt: „Stürme dauern nicht lange. Da das Wüthen der Chaldäer einem Sturme gleicht, so wird es auch nicht lange anhalten. Durch diesen Sinn kommt das zweite Glied des Verses mit dem ersten in eine Verbindung, da dieses sonst offenbar abgerissen da steht." Allein außer dem angeführten Grunde, daß וַיַּעֲבֹר zum zweiten Gliede des Verses gehört, ist auch der gewöhnliche Sinn: „Sein Muth verjüngt sich nun, Und schreitet weiter, sich versündigend." gar nicht gezwungen. Man könnte zur Erleichterung des ersten Hemistichs vorschlagen, das אָז mit einigen Lexicographen heftig, wild vom arab. أزّ (rauschen, krachen) zu übersetzen; (Vgl. Gesenius a. a. O. S. 22.) allein der gewöhnliche Sinn, den man nie ohne Noth ändern sollte, scheint immer der richtigere. — Der Chaldäer und Syrer scheinen רוּחוֹ gelesen zu haben, wie Einige wollen, allein auch der deutsche, und überhaupt jeder Uebersetzer wird statt: dann verjüngt sich der Muth,

sein Muth setzen; man muß also nicht gerade an eine andere Leseart denken.

זו כחו לאלהו. Der Chaldäer hat dafür: עַל דְּאַסְגֵּי יְקָרָא לְטַעֲוְתֵיהּ „weil es seinem Götzen der Ehre zu viel gab.“ Dieses nämlich ist sein Versündigen. Er versteht die Worte des Verses also: diese Kraft schreibt es seinem Gotte zu, d. h. seinem Götzen; nach Einigen dem Bel. Eben so übersetzen die Vulgata, die jüdischen Commentatoren, und Mehrere der Neueren. Auch die LXX scheinen Dieses unter τῷ Θεῷ μου zu begreifen, welches der Araber eben so mit لإلهي ausdrückt; keineswegs haben sie לֵאלֹהַי vor sich gehabt, wie Einige glaubten, sondern sie übersetzten nach dem Sinne; die Chaldäer sprechen: „Diese Kraft meinem Gotte.“ Perschke übersetzt: „Denn seine Macht ist sein Gott.“ Wahl und de Wette: „Solche seine Macht ist sein Gott,“ und eben so fast alle Neuere. Voll des Sieges kennt es keinen Gott, Dieser ist ihm seine Macht. Bauer bemerkt: „d. i. sie schreiben ihre Eroberungen keiner höhern Macht, sondern ihrer eignen Tapferkeit zu. —“ In demselben Sinne heißt es 5. B. M. 8, 17. וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי וגו׳ „Wenn du im Ueberflusse lebst, möchtest du denken, meine Kraft und die Stärke meiner Hand u. s. w.“ und Hiob 12, 6. אֲשֶׁר הֵבִיא אֱלוֹהַּ בְּיָדוֹ „Der seine Gottheit in der Hand trägt, d. h. dem seine Macht Gott ist.“ Vgl. Virgils: „Dextra mihi Deus.“ Aenaeid. X 773. (S. weiter unten bei der freien Uebersetzung.) Welche Parallelstellen für diese Uebersetzung sprechen. Wenn wir וְאָשֵׁם und wird bestraft übersetzen würden; so könnte man diesen letzten Satz des

Verses fragend nehmen. „Ist dieß die Kraft seines Gottes?“ Oder auch: „Dieß ist die Kraft seines Gottes“ — weiter geht sie nicht. So hat die Vulgata; daher auch *de Sacy* übersetzt: „**Alors son esprit sera changé; il passera *toutes bornes*, il tombera enfin, c'est à quoi se reduira toute la puissance de son Dieu.**“

Um Neuheit zu vermeiden, folgten wir in der Uebersetzung dieses letzten Hemistichs den meisten Neueren, obgleich es uns sehr wahrscheinlich vorkommt, was zwar kein Ausleger gedenkt, daß der Dichter diesen letzten Satz den Chaldäern fragend in den Mund legt, wornach der Vers etwa also zu geben wäre: „Es verjüngt sich nun sein Muth, Es fährt fort und versündigt sich, indem es spricht: Ist Dieß die Kraft seines Gottes?“ Woran sich besonders der folgende zwölfte Vers sehr schön anschließen würde, der gleichsam die Frage beantwortet. In ähnlichem Sinne findet man mehrere Stellen in den heiligen Urkunden; so heißt es z. B. Ps. 115, 2. 3. „Was sollen Heiden sprechen: Wo ist denn nun ihr Gott? Ist unser Gott im Himmel doch. u. s. w.“ Vgl. auch Ps. 79.

12.) Fürwahr! du bist von Altersher,
Der Herr, mein Gott, mein Heiliger!
Wir werden nicht sterben! —
Herr, zum Gerichte nur hast du es eingesetzt,
Und zum Züchtigen, o Hort, es gegründet.

12.) הֲלוֹא אַתָּה kann auch fragend genommen werden: „Bist du nicht, ꝛc.“ wie die meisten Neueren auch übersetzen. Wir wählten indeß fürwahr, weil der Vers, als Gegensatz des Vorhergehenden betrachtet werden muß; man möge übrigens den eilften Vers erklären, wie man wolle, so kann immer der zwölfte, als entgegensetzend angesehen werden. (S. den exegetischen Commentar.)

מִקֶּדֶם von Alters her ἀπ᾽ ἀρχῆς (vgl. Ps. 74, 12.) Der Dichter will hier, wie Wahl sagt, nicht die Ewigkeit Gottes, sondern seine Unwandelbarkeit bezeichnen, aus welcher allein er nur Trost und Zuversicht in dieser Lage schöpfen konnte. Ihm folgt in dieser Erklärung Justi. Nach unsrer Uebersetzung fällt diese Bestimmung weg, und es kann sowohl Dieß, als Jenes bezeichnen.

לֹא נָמוּת Wir werden nicht sterben, d. h. völlig zu Grunde gehen; nicht bittend spricht Dieß der Dichter, wie Einige wollen, sondern im vollkommenen Vertrauen auf Gott, der die Chaldäer nur zur Strafe gesendet hat, aber keineswegs Israel wird untergehen lassen. Daher übersetzt Dahl: „Drum kommen wir nicht um.“ Der Chaldäer umschreibt diese Sätze also: הֲלָא אַתְּ יְיָ בְּרֵיתָ עָלְמָא מִבְּרֵאשִׁית. אַתְּ אֱלָהָא דַיָּין קְשׁוֹט עַל כָּל בְּרִיָתָךְ.

יב) הֲלוֹא אַתָּה מִקֶּדֶם
יְהוָה אֱלֹהַי קְדֹשִׁי
לֹא נָמוּת
יְהוָה לְמִשְׁפָּט שַׂמְתּוֹ
וְצוּר לְהוֹכִיחַ יְסַדְתּוֹ׃

„Für- קַדִּישׁ בְּעוֹבָדֵי הֵימָנוּתָא · מֵימְרָךְ קַיָּם לְעָלְמִין · wahr, du Herr! hast die Welt vom Anfang erschaffen, du Gott bist ein reiner Richter über alle deine Geschöpfe, heilig in den Werken der Treue, dein Wort besteht ewig.“ Nach dem Chaldäer soll also das מִקֶּדֶם die Ewigkeit bezeichnen, und לֹא נָמוּת erklärt er ganz so, wie wir: Gott, der das Bestehen Israels versprochen hat, wird es auch erhalten. Einige wollen das מֵימְרָךְ קַיָּם לְעָלְמִין auf das *Tikkun Sopherim* beziehen, nach welchem es hier לֹא תָמוּת heißen sollte. S. Rosenmüller, Grotius u. A. z. d. St. Daß aber der masoretische Text der richtige ist, woran Michaelis Zweifel hegt, bedarf keiner näheren Untersuchung, indem das Tikkun Sopherim nie von einer Verschiedenheit der Leseart zu verstehen ist. (Davon bei Gelegenheit an einem andern Orte Mehreres.)

לְמִשְׁפָּט zum Gerichte, Strafgerichte, so מִשְׁפַּט־מָוֶת Todesstrafe. Vgl. Ezech. 5, 8., Ps. 119, 84., auch Jerem. 46, 28. וְיִסַּרְתִּיךָ לַמִּשְׁפָּט.

שַׂמְתּוֹ hast du es eingesetzt, von שׂוּם setzen, bestimmen, einsetzen.

13.) Zu rein (deine) Augen, Böses mit ansehen zu können;
Und schauen Unrecht kannst du nicht!
Warum schaust du denn den Treulosen zu?
Schweigst, wenn der Bösewicht den verschlingt, der gerechter ist, als er?

וְצוּר und Hort. Die Vulgata, Symmachus und Mehrere der Neueren übersetzen: צוּר stark, felsenartig. De Wette: „Und gleich einem Felsen zur Züchtigung es gegründet.“ Wahl übersetzt: „ein Schwert zur Strafe schärftest du ihn.“ צוּר erklärt er mit lapis acutus, culter saxeus, wie es 2. B. M. 4, 25. vorkommt, (Vgl. Michaelis Supplemm. p. 2079.) und für יְסַדְתּוֹ liest er mit Michaelis יִסַּרְתּוֹ, aber nicht von יָסַר, züchtigen, sondern von وشر acuit, obgleich das parallele שַׂמְתּוֹ dagegen spricht. Justi übersetzt: „Zum Strafschwert sie bestimmt,“ folgt also Wahl in der Erklärung des Wortes צוּר. Nöldecke will es mit einer Emendation erklären, indem er es in וּלְצוּר הוֹכִיחַ umwandelt, und übersetzt: „Zum Fels des Zorngerichtes ihn gegründet.“ Wir wählten der Parallelstelle wegen die Bedeutung Hort nach dem Vorgange von Luther, Perschke und Dahl; Letzterer übersetzt: „Und — Schutzgott! — nur zur Züchtigung bestimmst du es! —“ Auch Rosenmüller hat: „O petra, (Israelis.)“ Eben so sind לְהוֹכִיחַ und מִשְׁפָּט hier gleich bedeutend, und auch die beiden parallel stehenden Wörter שַׂמְתּוֹ und יְסַדְתּוֹ sind gleichen Sinnes. Die LXX übersetzen dieses Hemistich: καὶ ἔπλασέ με τοῦ ἐλεγχεῖν παιδίαν αὐτοῦ. Für וְצוּר sollen sie, wie Bahrdt glaubt, וַיִּצְּרֵנִי gelesen

יג) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע
וְהַבִּיט אֶל־עָמָל לֹא תוּכָל
לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים
תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ׃

haben; Kofod vermuthet um den Text beizubehalten, sie hätten וְצוּר gelesen. Wir können übrigens ganz den Infinitiv צוּר (bilden) beibehalten, da der Infinitiv im Hebräischen für jedes Tempus gesetzt werden kann. Schwierig bleiben aber die Worte: παιδίαν αὐτοῦ, für יְסַדְתּוֹ, selbst wenn man mit Bahrdt und Wahl annehmen will, die LXX hätten יְסָרְתּוֹ gelesen, wie es überhaupt schwer fällt, in der Alexandrinischen Version dieses Satzes einen zusammenhängenden Sinn zu finden. Der Chaldäer hat für וְצוּר — וְתַקִּיף gesetzt, welches aber sowohl stark, als Schutzgott heißen kann, indem er 5. B. M. 32, 4. auch תַּקִּיף hat.

13.) טְהוֹר עֵינַיִם rein die Augen, bezeichnet das moralisch rein seyn. (S. den exegetischen Commentar.)

מֵרְאוֹת רָע bezeichnet nach S. Jarchi und Aben Esra so viel, als stünde בְּרָע (vgl. Jes. 33, 15.) aber רָע allein gibt auch einen guten Sinn.

לֹא תוּכָל wirst du nicht vermögen, ist dir ganz zuwider, vgl. Ps. 5, 5. 6. Der Chaldäer hat hier den Zusatz: הֲלָא גְלֵי קֳדָמָךְ „fürwahr es ist vor dir offenbar, bekannt,“ womit er die folgende Frage verstärken will, er hat aber

14.) Und machst die Menschen, wie die Fische
des Meeres;
Wie das Gewürm, das keinen Herrscher hat?

15.) Alles fängt er mit der Angel,
Zieht es in sein Netz,
Und sammelt es in sein Garn.
Drum freut er sich, und frohlockt.

nicht לא תגל vor sich gehabt, wie Bahrdt z. d. St. vermuthet. — תחריש hat hier den Sinn, wie ihn Gesenius a. a. O. S. 337 angibt, wo er übersetzt: „Warum bist du ruhig, wenn der Gottlose verschlingt den Gerechten?“ — ממנו scheint gleichsam zum Ueberflusse in dem Verse zu stehen, daher die LXX mit ihren Gewährsmännern, dem Syrer und Araber, es auslassen, indeß der Chaldäer, die Vulg., Aquila, Symm. und Theod. es beibehalten. Es soll hier, wie schon von den jüdischen Commentatoren bemerkt wird, den Nebensinn haben, daß, obgleich Israel ungerecht, es doch, gegen die Chaldäer betrachtet, gerechter ist. (S. den exegetischen Commentar.)

14.) אדם steht hier collect. für die Menschen, das Menschengeschlecht. — כרמש wie das Gewürm; der Syrer übersetzt es mit ܪ̈ܚܫܐ, Gewimmel, Gerege; auch im Chaldäischen ist רחש soviel als רמש; es ist daher unnöthig, das ܢ in ܒ umzuändern, wie Wahl will. לא מושל בו bezieht man gewöhnlich auf רמש; es kann

יד) וַתַּעֲשֶׂה אָדָם כִּדְגֵי הַיָּם
כְּרֶמֶשׂ לֹא־מֹשֵׁל בּוֹ׃

טו) כֻּלֹּה בְּחַכָּה הֵעֲלָה
יְגֹרֵהוּ בְחֶרְמוֹ
וְיַאַסְפֵהוּ בְּמִכְמַרְתּוֹ
עַל־כֵּן יִשְׂמַח וְיָגִיל׃

aber auch auf אָדָם bezogen werden. מוֹשֵׁל ist nach der Vulgata „Fürst;" LXX, Araber und Syrer übersetzen: „Führer." Wolfssohn nimmt hier die Bedeutung „Annehmer" an. Justi: „Schirmer, Beschützer."

15.) חַכָּה Hacken, Angel, Hamen. — הֵעֲלָה Praet. Hiph. von עָלָה für הֶעֱלָה; so kommt auch Jos. 7, 7. הֵעֲבַרְתָּ für הֶעֱבַרְתָּ vor, und eine ähnliche Veränderung der Vokalisation findet im Hoph. Statt: Richt. 6, 28. u. öfter. Der Chaldäer umschreibt dieses Hemistichium also: כֻּלְהוֹן דָּמָן לְצַיָּדִין דְּאָחִיד נוּנָא בְחַכְּתָא „Alle gleichen den Fischfängern, die da Fische halten, (einsammeln) im Hamen." יְגֹרֵהוּ von גּוּר sammeln; vgl. Ps. 56, 7., aber nicht von גָּרַר, (zusammenraffen) wie Einige wollen, und wie auch Gesenius a. a. O. S. 169 annimmt, obgleich schon die LXX und die Vulgata letztere Ableitung wahrscheinlich angenommen haben.

חֵרֶם. Wahl sagt, dieß Wort bezeichne ein großes Netz, (Ezech. 26, 5.) und מִכְמֶרֶת ein kleineres, die für

16.) Drum opfert er seinem Netze,
Und räuchert seinem Garne;
Denn durch sie ist fett sein Antheil,
Und seine Speise feist.

das Erstere *sagena* und für das Letztere *rete* hat; aber die LXX setzen für מִכְמֶרֶת σαγηνη, was doch ein großes Fischernetz bezeichnet. Für חֵרֶם haben die 70 ἀμφίβλῃστρον, (Fischernetz.) Vgl. Kofod zu dieser Stelle. Der Syrer wählte für das Erstere ܡܟܡܘܪܬܐ, welches auch ein großes Netz bedeutet, und für Letzteres ܚܪܡܐ die Einschließung, der Behälter. Im Talmudischen ist חֵרֶם ein Behälter. (Vgl. Erubin Fol. 47. col. 2., wo חֵרֶם שֶׁל מַיִם für Wasserbehälter steht.)

מִכְמֶרֶת Fischergarn, vom Stw. כָּמַר zusammenziehen, zusammen schrumpfen, wie ein Garn. Vgl. Klagel. 5, 10.; erst später ward ihm die Bedeutung betrübt seyn, welches gleichsam ein inneres Zusamenziehen ist. Auch ist מִכְמֶרֶת verwandt mit מִכְבָּר. (Vgl. Gesenius a. a. O. S. 429 zu כְּבִיר.).

שָׂמַח (sich freuen) synonym mit dem darauf folgenden Zeitworte גִּיל; jedoch ist Letzteres stärker, als das Erste, daher frohlocken bezeichnend. Dieses wollten wahrscheinlich die LXX mit dem Zusatze: ἡ καρδία αὐτοῦ, das der Araber auch mit بِلُبِّهِ ausdrückt, sagen. (Siehe die Anmerkung zu Kapitel 3, 18.)

טו) עַל־כֵּן יְזַבֵּחַ לְחֶרְמוֹ
וִיקַטֵּר לְמִכְמַרְתּוֹ
כִּי בָהֵמָּה שָׁמֵן חֶלְקוֹ
וּמַאֲכָלוֹ בְּרִאָה׃

16.) עַל כֵּן. S. die Anmerk. zu Vers 4. יְזַבֵּחַ von זָבַח schlachten, opfern.

לְחֶרְמוֹ übersetzt der Chaldäer hier mit לְזֵינֵיהּ „seinen Waffen," weil חֵרֶם hier bildlich für die Waffen steht. (S. den exeget. Comment.) לְמִכְמַרְתּוֹ gibt der Chaldäer mit לְסִמְיוּתֵיהּ „seinem Götzen" (fälschlich steht in einigen Ausgaben לְסִמְוּתֵיהּ.)

שָׁמֵן fett für viel, groß. Auch im Deutchen pflegt man zu sagen: „ein fetter Gewinn," oder wie Bahrdt bemerkt: „fette Einkünfte." Auch die Vulgata übersetzt: *incrassata* est pars ejus. Es ist daher unnöthig, sich zu erlauben, שָׁמֵן mit Oehl zu übersetzen, besonders da es im Hebräischen nicht nachgewiesen werden kann. Schon Perschke erlaubte sich Dieß, wenn er übersetzt: „Denn dadurch ist Oehl sein Theil, und seine Speise Fettigkeit." Ihm folgt Wahl, welcher zur Erklärung noch hinzufügt: „שָׁמֵן denken wir uns nicht, als das Verbum, sondern als das Nomen שֶׁמֶן. (?) Dieß ist eigentlich jede Fettigkeit, auch Butter, wie aus dem arab. Sprachgebrauche erhellet. Gewöhnlich aber zeigt es Oehl an. Oehl ist bei den Morgenländern eine allgemein beliebte Speise. — — — Wenn der Dichter also sagt: Durch diesen Fischfang ist Oehl sein Theil,

17.) Soll deßwegen er sein Netz ausleeren? —
Und beständig Völker zu würgen,
Wird er nicht schonen.

und seine Speise Fettigkeit; so heißt Dieß, dadurch werden sie in den Stand gesetzt, köstlich zu schmausen, Ueberfluß zu genießen, und guter Dinge zu seyn. Ueberhaupt ist Fett und Oehl Symbol von Ueberfluß und Wohlleben. — S. Harmars-Beobacht. über den Orient Th. II. S. 213 — 223." Auch Dahl scheint Dieß anzunehmen, da er übersetzt: „Denn durch sie ist Fett sein Antheil," und Justi folgt ganz der Wahlischen Erklärung übersetzt aber שֶׁמֶן חֶלְקוֹ mit fette Bissen.

וּמַאֲכָלוֹ בְּרִאָה „und seine Speise feist." בָּרִיא ist fett, gemästet. Die LXX übersetzen βρώματα ἐκλεκτὰ, und eben so die Vulgata cibus electus; sie müssen aber deßwegen nicht בְּרִירָה vor sich gehabt haben, oder gar בְּרִיאָה von בָּרַר ableiten, wie Einige meinen; sondern sie gaben für fette Speise lieber auserlesene, d. h. kostbare Speise.

17.) הַעַל כֵּן. Das הֲ ist interrogativum, kann aber dennoch unübersetzt bleiben, oder affirmativ genommen werden. „Fürwahr deßwegen." In letzterem Sinne findet man es bei allen alten Uebersetzern, dem Chaldäer ausgenommen. Auch Perschke, Horst und de Wette folgten den Alten, und übersetzten: „Drum leeren sie ihr Netz." Wahl und die meisten Neueren haben es fragend erklärt, welches einen weit bessern, der Stelle anpassenderen Sinn gibt. Dahl übersetzt: „Soll er

17) הַעַל כֵּן יָרִיק חֶרְמוֹ
וְתָמִיד לַהֲרֹג גּוֹיִם
לֹא יַחְמוֹל׃

denn aber nie sein Netz ausleeren?" und weicht also von den Neueren, bei welchen man durchaus „Soll er denn immer (beständig) ausleeren sein Netz?" findet, ab, durch die besondre Wendung, die er der Frage gibt.

וְתָמִיד und beständig, immerfort. Auch im vorhergehenden Satze des Verses muß dieß Wort hinzugedacht werden; so wie in diesem Hemistich die Frage הַעַל כֵּן wiederholt werden muß. Der Chaldäer übersetzt diesen Vers also: הַעַל אִלֵּין יִשְׁלַח מַשִׁרְיָתֵיהּ בִּתְדִירָא לְאוֹסָפָא עַמְמִין וְלָא בְחַיִּס „Soll von deßwegen er sein Heer ausschicken, beständig Völker wegzuraffen ohne Schonung?"

II.

1.) Auf meine Warte stellte ich mich,
Und trat hin auf die Veste,
Und schaute, um zu sehen, was er sprechen wird in mir,
Und was ich erwiedern werde auf meine Zurechtweisung.

1.) מִשְׁמֶרֶת Wache. Luther, Bauer und Wolfssohn wählten dafür Hut. Perschke, Wahl, Dahl, de Wette u. A. Warte. Einige haben מִשְׁמֶרֶת hier „Dienst" übersetzen wollen, als wäre der Ausdruck nicht metaphorisch, sondern in dem Sinne, wie מִשְׁמֶרֶת Zach. 3, 7., Mal. 3, 14. vorkommt, welches aber hier sehr unpassend ist, wie schon Rosenmüller bemerkt. Der Syrer hat ܐܣܟܘܦܐ mein Ort dafür gesetzt. — Der Chaldäer hat am Anfange des Kapitels אָמַר נְבִיָא „es spricht der Prophet." hinzugesetzt.

אֶעֱמֹדָה Fut. Hiph. von עָמַד (stehen) „ich werde mich stellen, ich stellte mich." Eben so muß das folgende וְאֶתְיַצְּבָה übersetzt werden, und auch das Futur. im 3. Hemistich. וַאֲצַפֶּה, weil hier das Futurum für die Zeitform der Erzählung steht, ein Fall, der im Anfange eines Abschnitts selten eintritt. (S. Gesenius Lehrgebäude S. 774.)

מָצוֹר, Veste. Die LXX übersetzen ἐπὶ πέτραν; Arab. und Syrer stimmen bei. Es scheint aber nicht, daß sie צוּר vor sich gehabt haben, wie Wahl vermuthet, noch מִצּוּר, was Justi glaubt; sondern auch מָצוֹר können sie

ב׳

א) עַל־מִשְׁמַרְתִּי אֶעֱמֹדָה
וְאֶתְיַצְּבָה עַל־מָצוֹר
וַאֲצַפֶּה לִרְאוֹת מַה־יְדַבֶּר־בִּי
וּמָה אָשִׁיב עַל־תּוֹכַחְתִּי׃

mit πετρὰν übersetzen, da auch מָצוֹר für Veste, Castell vorkommt. Will man מָצוֹר von צוּר einschließen herleiten; so kann man mit Horst „Gränzthurm“ übersetzen. Die gewöhnliche Ableitung ist von צוּר einengen, belagern. Aquila hat κυκλὸς, und Symmachus scheint ihm zu folgen, welches übereinstimmt mit Raschi's und Kimchi's Erklärung, (Letzterer setzt für מָצוֹר, עוּגָה) worin es heißt: der Prophet habe einen Kreis um sich herum gemacht, sey in denselben hineingetreten, mit dem Vorsatze, denselben nicht eher zu verlassen, als bis Gott ihm die Fragen beantwortet habe, nach einer Stelle im Talmud **Taanith fol. 23.** Vgl. unsern exegetischen Commentar. S. Wahl, Rosenmüller und die **Fragmenta Vet. Graec. Interpr. p. 729.** von Drusius. Perschke und Wahl übersetzen: „Burgthurm.“ Dahl „Wachthurm.“

וַאֲצַפֶּה und ich schaute. צָפָה ist schauen, genau beobachten, spähen; eigentlich bezeichnet es, nach etwas Fernem sehen, daher das bloße צוֹפֶה Thurmwächter heißt, der vom Thurme herab nach der Ferne schaut; metaphorisch wird es dann gebraucht für das Schauen in die Zukunft; (daher die Propheten zuweilen צוֹפִים ge-

2.) Er war mir antwortend, der Herr, er sprach:

Schreib nieder das Gesicht,

Und grab' es ein in Tafeln,

Damit es laufen könne, der darin Lesende.

nannt werden), hier muß um so viel mehr Nachdruck darauf gelegt werden, da לִרְאוֹת darauf folgt.

בִּי — מַה was in mir er sprechen wird, d. h. inspiriren, enthüllen.

וּמָה אָשִׁיב und was ich erwiedern soll; so haben Perschke, Bauer, Dahl, Rosenmüller, u. A. Der Sinn ist, wie schon Justi sagt: „womit ich mich trösten kann," den auch die meisten Uebersetzer deutlich ausdrücken. Bauer hat: „Und was auf meine Einwendung ich Antwort geben sollte." Dahl: „Und was auf meine Klagen Ich selbst erwiedern soll." Alle alte Uebersetzer halten אָשִׁיב bei, nur bei dem Chaldäer und Syrer findet man übersetzt, als hätten sie יָשִׁיב gehabt. Obgleich es höchst wahrscheinlich ist, daß der Chaldäer zur Erleichterung des Sinnes die 3. Person wählte; so fand er doch an Wahl, Horst u. A. Annehmer dieser Leseart, die besonders den Parallelismus Membrorum, als sprechenden Beweis dafür anführen.

עַל־תּוֹכַחְתִּי auf meine Zurechtweisung, meine Klage, „was auf meine eigne Rüge, mich zu beruhigen, ich antworten soll," in Bezug auf die Klagen, die der Dichter im ersten Kapitel führte. So findet man es bei allen alten und neueren Uebersetzern. Anders aber erklärten S.

ב) וַיַּעֲנֵנִי יְהוָה וַיֹּאמֶר
כְּתֹב חָזוֹן
וּבָאֵר עַל־הַלֻּחוֹת
לְמַעַן יָרוּץ קוֹרֵא בוֹ׃

Jarchi, Aben Esra und Kimchi dieses Wort, תּוֹכַחְתִּי ist ihnen so viel, als תּוֹכֵחַ אוֹתִי „der mich frägt." S. Jarchi: שֶׁהֵם מוֹכִיחִים אוֹתִי „was sie mich fragen werden; Aben Esra: „לְמִי שֶׁיּוֹכִיחֵנִי „der mir klagen wird;" das ־י sey hier als פָּעוּל (pron. pers.) zu nehmen; eben so müßte וְתוֹכַחְתִּי לַבְּקָרִים (Ps. 73, 14.) erklärt werden. Aber das ־י in וְתוֹכַחְתִּי לֹא אֲבִיהֶם sey als פּוֹעֵל (pr. poss.) zu nehmen." Und Kimchi setzt dafür: לַשּׁוֹאֲלִים אוֹתִי „was ich antworten soll denen die mich fragen." Diesen ähnlich übersetzt Dathe: Quod respondeam vel *mihi* vel *aliis* ad illas dubitationes meas.

2.) — כְּתֹב. Der Chaldäer übersetzt: כְּתִיבָא נְבוּאֲתָא וּמְפַרְשָׁא עַל סִפְרָא דְאוֹרַיְתָא „Es ist niedergeschrieben die Prophezeiung, und erklärt im Buche des Gesetzes." d. h. deine Klagen sind bereits beantwortet; er erklärt also כְּתֹב, als stünde כָּתוּב, und das folgende בָּאֵר wandelt er auch in בָּאוּר um; er hat es aber deßwegen dennoch nicht anders vor sich gehabt, als wir, nur hat er diesen Sinn hinein paraphrasirt. S. S. Jarchi in der Erklärung zum dritten Verse, welcher auch die Stelle,

auf die der Chaldäer bei seiner Uebersetzung deutet, anführt. Michaelis scheint dem Chaldäer zu folgen, wenn er übersetzt: „Ein Gesicht ist schon eingeschrieben, und deutlich und tief in Tafeln eingegraben.“ Er bezieht es aber nicht, wie Raschi, auf eine Stelle im Pentateuch, sondern er denkt dabei an Jes. 21, 8. 9. (Vgl. die jüdischen Commentatoren, Vitringa u. A. zu Jesaias 21, 5 — 9.)

חָזוֹן S. in der Einleitung: „Ueber die Benennungen der Visionen.“

וּבָאֵר und grab' es ein, בָּאַר ist graben, בְּאֵר der Brunnen, die Grube, im Arabischen بِئْر; hiervon wird בֵּאֵר hell, deutlich machen, d. h. durch graben an das Licht bringen, بَأَرَ (effodere) den Sinn eruiren; vgl. das Latein. eruere und eruere sensum, im Deutschen nachgrübeln, ausgrübeln, ergrübeln für nachsinnen, aussinnen, ersinnen. (Vgl. 5. B. M. 1, 5. 27, 8.) Die meisten Neueren nehmen die erste Bedeutung an. Der Chald. und die LXX haben: „und erkläre es.“ Ihnen folgen, Bauer, (welcher übersetzt: „zeichne es deutlich auf eine Tafel,“) Stäudlin und de Wette.

עַל־הַלֻּחוֹת geben die LXX mit εἰς πυξίον; (auf Buchsbaum) man vermuthete, es müßte heißen: εἰς πυκτίον. Wahl vertheidigt das Erstre, weil es durch Eusebius bestättigt ward, im 6. Buche der **Demonstratio Evangelica**, wo es heißt: γραφὸν ὁρασὶν σαφῶς ἐν πυξίῳ. Auch Justi vertheidigt die Leseart πυξίον, indem er sagt: „Im Oriente bediente man sich wirklich dieses Baumes, der dort sehr groß und breit wird, — weßhalb ihn auch

Virgil (Georg. II, 449.) als: „et torno rasile buxum“ beschreibt. Buchsbaumholz diente, wie Lindenholz, dem Bildschnitzer und Drechsler.“ Im A. T. findet man aber nirgends ein Beleg dazu, die Stelle 2. B. M. 31, 18. zeigt darwider, da immer nur von Steintafeln die Rede ist. (Vgl. de Wette's Archäologie der Juden S. 352.) Von Ezech. 37, 16. kann man keinen Beweis anführen, da diese Stelle mehr symbolisch, als wirklich verstanden werden muß.

לְמַעַן — בוֹ damit es laufen wird, wer es liest; d. h. damit man es geläufig lesen könne, wie schon der Syrer übersetzt: ܕܢܪܗܛ ܒܗ ܕܩܪܐ ܒܗ „daß es eile, wer es lieset.“ Es soll hiermit nicht gesagt werden, daß man es geschwind lesen könne, sondern, daß man, wie S. Jarchi sagt, gerade fort (בְּלֹא מִכְשׁוֹל) es lesen könne, und nicht etwa eine Undeutlichkeit jemand störe. (Vgl. den exeget. Commentar.) Es muß also übersetzt werden, wie de Wette u. A. haben: „daß man es geläufig lese.“ Wahl gibt es: „daß herzuwalle, der es lese,“ d. h. Schreibe es auf Tafeln, damit die Leute herbeieilen mögen, die es lesen. Eben so Dahl: „damit der Leser viele hierhereilen.“ In seinen Observ. pag. 47. macht er aber den sinnreichen Vorschlag, יָרוּץ, wie Jes. 42, 4., für יֵרוּץ (Fut. Hiph. a רצץ) zu erklären, und רָצַץ übersetzt er animo frangatur. „Wer's liest, deß Seele werde tief gebeugt.“ Welche Erklärung er in Kap. 3, 1. 16. bestättigt findet. Perschke übersetzt יָרוּץ der Vorbeiwandler; Justi folgt ihm. —

3.) Denn noch ist das Gesicht zur bestimmten Zeit;
Und es spricht vom Ende, und trüget nicht.
Wenn es zögern wird, so harre sein;
Denn es kommt, es kommt, nicht wird's außen bleiben.

3.) כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד. Die Vulgata hat den Sinn dieser Worte bestimmt genug ausgedrückt, wenn sie übersetzt: „Quia adhuc visus procul" (est); ihr folgt Wolfsohn: „Zwar ist noch fern die Verhängnißzeit." Gesenius, welcher übersetzt: (a. a. O. Seite 567.) „das Gesicht bezieht sich auf eine bestimmte, noch etwas entfernte Zeit;" de Wette u. A. S. Jarchi erklärt diese Stelle also: „es wird noch ein Prophet aufstehen, durch welchen es wird offenbar werden, wann der Fall Babels seyn wird." Eben so übersetzt Michaelis: „Und noch kommt ein Gesicht, das die Zeit bestimmt," und denkt dabei an den Propheten Jeremias, der die Zeit der 70 Jahre genauer bestimmen werde. Auch Bauer übersetzt: „Noch ein Gesicht auf bestimmte Zeit," welches, wie er bemerkt, die Chaldäer angeht. Wahl hat: „Zwar noch Aussicht in Verhängnißferne." Dahl: „Zu seiner Zeit trifft das Orakel ein."

וְיָפֵחַ לַקֵּץ übersetzen die LXX: καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας, et progerminabit; der Araber folgt ihnen, und der Syrer setzt: ܢܐܬܐ et veniet. Auch hat die Vulg., der Septuaginta ähnlich, „et *apparebit* in finem" übersetzt. Ein Gleiches drückt des Chaldäers וּמִתְקַן קִצָּא aus. Hierauf gründet Bahrdt die Vermuthung, daß die Alten וְיִפְרַח gelesen hätten; allein auch יָפֵחַ kann,

g) כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד
וְיָפֵחַ לַקֵּץ וְלֹא יְכַזֵּב
אִם־יִתְמַהְמָהּ חַכֵּה־לוֹ
כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יְאַחֵר׃

wie schon Wahl bemerkt, mit oriri, adparere gegeben werden; daher man nicht nöthig hat, an eine andere Leseart zu denken. Der Sinn ist: „es wird aufgehen, reifen am Ende," d. h. zuletzt wird die Offenbarung vollzogen werden; von einer geendigten Sache sagt man: sie sey gereift. Wenden wir uns von den alten Uebersetzern zu den Neueren, so finden wir bei den Meisten יָפֵחַ mit schnauben, eilen gegeben. Michaelis übersetzt: „Schnaubend eilt es dem Ende zu," und eben so Bauer, Stäudlin, de Wette, Gesenius (a. a. O. S. 913.) u. A. m. Perschke weicht von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes קֵץ ab, und erklärt es: „קץ est *interitus* Confer. Ezech. 7, 2. 5. 6. ubi haec notio vel maxime apparet." Darnach übersetzt er: „Sie dräut Verderben." Als Beleg zu dieser Bedeutung können wir noch die Stw. קָצָה und קָצַץ anführen, dann Ezech. 21, 30., 35, 5., wo עֲוֹן קֵץ „eine Sünde, die zum Untergange führt," übersetzt werden muß. Wahl bemerkt zu dieser Erklärung: „Ein anonymischer Gelehrter erklärt קץ durch interitus. — Wie man das Ende nimmt! — Geht es auf die Chaldäer, so ist's freilich Untergang, Verderben, Sturz. Wir werden es aber lieber auf das Ende der Trübsaale, der Noth und des Dranges — ziehen, und dann kann es durch Frieden übersetzt werden." Dieß fordere der Zusam-

-menhang, (nicht so gewiß,) das vorgesetzte ל sey Nota accusativi, wie öfters im Syrischen. Ein ל bezeichnet alle Verhältnisse eines Nennwortes, wie im Arab. ال. Demzufolge übersetzt er: „Ihr Hauch ist Friede.“ Luther gab das קֵץ mit endlich, „und wird endlich frei an Tag kommen.“ Ihm folgt hierin Dahl, der jedoch sich mehr an den alten Uebersetzungen hält, wenn er, „Es schließt sich endlich auf,“ übersetzt. Eben so ist Justi, den Alten und Luther gefolgt, da er diese Stelle, „Doch reift er (der Ausspruch) endlich,“ gibt.

Wir übersetzen: „es spricht vom Ende.“ יָפֵחַ ist Fut. Hiphil von פּוּחַ, mit dem יָפַח und נָפַח verwandt sind, deren Urbedeutung, hauchen; eigentlich den Ton, der bei Eröffnung der Kehle gehört wird, bezeichnend. (So wie נשף und נשם den Hauch der Nase bezeichnen.) Davon wurde später blasen, wehen, einhauchen, schnauben, und zuletzt reden, aussprechen. (Es läßt sich das Latein. flare, efflare hiermit vergleichen.) Dieß bemerkt auch hier Sal. Jarchi, indem er sagt: וְיָפֵחַ לָשׁוֹן דִּבּוּר הוּא וְהַרְבֵּה יֵשׁ בְּמִשְׁלֵי וְעַל שֵׁם שֶׁהַדִּבּוּר אֵינוֹ אֶלָּא רוּחַ הַיּוֹצֵא מִן הַפֶּה קוֹרְאוֹ פִּיחַ וְקוֹרְאוֹ רוּחַ כְּגוֹן וּבְרוּחַ פִּיו כָּל־צְבָאָם. „יָפֵחַ heißt reden, das sehr oft in den Sprüchwörtern vorkommt, und da reden eigentlich Nichts Anders ist, als ein Hauch, der aus dem Munde geht, so wird es פִּיחַ genannt, und auch רוּחַ, als Ps. 33. 6.“ Nun kommt zwar פּוּחַ, wenn es aussprechen heißt, größtentheils in Verbindung mit כָּזָב vor, יָפִיחַ כְּזָבִים efflare mendaciam; (nur Sprüchw. 12, 17. steht יָפִיחַ אֱמוּנָה.) Es scheint daher, הֵפֵחַ כָּזָב Lügen verbreiten, sagen, ein bekannter, allge-

meiner Ausdruck zu seyn; der Dichter mag also hierauf Rücksicht genommen haben, wenn er sagt: וְיָפֵחַ — וְלֹא יְכַזֵּב. (Vgl. Ps. 27, 12.) Das לְ vor קֵץ heißt vom, de, super, wie es öfter vorkommt, als Ps. 22, 31., Sprw. 6, 19., 14. 5. 25 u. öfter. Auch Rosenmüller erklärt den Satz: *„Et loquitur de fine"* i. e. de tempore futuro; aber unter קֵץ will er אַחֲרִית הַיָּמִים begreifen, nach Hinweisung auf 1. B. M. 49, 1., Dan. 8, 17., 12, 13., wornach er auch übersetzt: „loquiturque de tempore extremo." Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß קֵץ vom Ende des Exils zu verstehen ist.

וְלֹא יְכַזֵּב es trügt nicht. Die LXX übersetzen εἰς κενὸν, haben aber deßwegen nicht לְכָזָב vor sich gehabt.

יִתְמַהְמַהּ Fut. Hithp. von מָהַהּ zögern, zaudern, 1. B. M. 19, 16., 43, 10. und öfter, kommt nur im Hithp. vor. חַכֵּה־לוֹ harre sein. חכה bezeichnet: „ein vertrauenvolles Harren." Vgl. Ps. 33, 20. Der Syrer übersetzt hier ܠܐ ܬܬܟܪܐ ܠܟܘܢ ne pigeat vos, womit er vielleicht bloß sagen will: so habet Geduld.

כִּי בֹא יָבֹא denn es kommt, es kommt. Die Wiederholung soll, wie überhaupt jede Wiederholung im Hebräischen, der Stelle einen besonderen Nachdruck geben; es kann aber auch bezeichnen, daß es bald kommen wird, oder auch, daß es gewiß kommen wird; nam veniet certo übersetzt Rosenmüller.

לֹא יְאַחֵר. Alle Alten und mehrere Kodd. bei Kennicott und de Rossi haben vor לא das ו praef. Allein der Sinn ist weit schöner ohne dasselbe, und die alten Interpretatoren nahmen es vielleicht wegen des parallel stehenden וְלֹא יְכַזֵּב an, wovon es nachher in eini-

4.) Siehe, wenn sie vermessen ist, nicht ruhet in ihm seine Seele,

Und der Gerechte lebt durch sein Vertrauen.

gen Kodd. Aufnahme mag gefunden haben, wenn gleich ursprünglich kein Text dasselbe hatte. In dem Briefe an die Hebräer (von Paulus) Kap. 10, 37.; heißt es: καὶ οὐ χρονιεῖ, welches auf die Stelle der Septuaginta hier, die aber καὶ ου μὴ χρονίσῃ hat, bezogen wird. Hat auch der Verfasser des Briefes diese Stelle wirklich in Gedanken gehabt, so kann dennoch die vor uns stehende griechische Version gerechtfertigt werden.

4.) עֻפְּלָה ein Wort schwieriger Erklärung. Die jüdischen Comment. sind in der Erklärung dieses Wortes übereinverstanden. S. Jarchi erklärt es mit לָשׁוֹן עַזּוּת „frech, übermüthig seyn;“ er vergleicht 4. B. M. 14, 44. und Jes. 32, 14. Aben Esra כְּמוֹ גְבֹהָה hoch, erhaben, vermessen. D. Kimchi עִנְיַן גָּבְהַת הַלֵּב וְזָדוֹן „es bezeichnet Hochmuth und Stolz.“ Abarbanell erklärt עפל von אפל finster seyn, (wie schon in Medrasch Tanchuma zu 4. B. M. 14, 44. angenommen wird;) ihm folgt Wolf. (S. weiter unten.) Die LXX übersetzen Ἐὰν ὑποστείληται „wenn er sich zurückzieht;“ ihnen folgt der Araber. Capellus, Grotius u. m. A. vermuthen, sie hätten עֻלְּפָה vor sich gehabt; dagegen Wahl, welcher noch hinzufügt, es sey nicht entschieden, daß עלף die Bedeutung defecit habe. Auch ohne Aenderung des masoretischen Textes ist die Uebersetzung der LXX zu erklären, wie man aus dem weiter unten Folgenden ersehen wird; will man aber durchaus annehmen,

ד) הִנֵּה עֻפְּלָה לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ
וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה׃

sie hätten übersetzt, als stünde עַלְפָּה; so muß man deßwegen nicht glauben, sie hätten wirklich עַלְפָּה vor sich gehabt; sondern sie können das עֻפְּלָה übersetzt haben, als stünde עַלְפָּה, wenn sie an eine Versetzung der Consonanten dachten, da das Transponiren des ל außerordentlich häufig ist. Vgl. עַלְוָה für עוֹלָה שִׂמְלָה und שַׂלְמָה u. a. m. Der Syrer hat dafür ܒܥܘܠܐ et in iniquitate gesetzt. Die Vulgata übersetzt: ecce qui incredulus est; ihr folgt Albert Schultens, wenn er עפל vom Arab. غَفَلَ neglexit ableitet, wie auch schon Clericus hat, und von den meisten Neueren angenommen wird. Wahl liest עִפְּלָה, und bemerkt dabei: die Wurzel עָפַל vergleichen wir mit غَفَلَ und غفل. Jene Form bedeutet neglexit, Diese segnis, socors, negligens, incuriosus fuit. Dasselbe Wort kommt im Koran, wenn von Unglauben und Ungehorsam gegen Gott die Rede ist, vor; also עוֹפֵל der Zweifler, der Ungläubige. Eben dasselbe sagt Gesenius a. a. O. S. 879. Auch Dahl folgt dieser Erklärung, und fügt noch hinzu: et nomen غُفْلٌ significat: experientia et rerum usu carens homo. So verwandt auch עפל und غَفَلَ, wie das Angeführte lehrt, seyn mögen: so sind wir dennoch der wahren Bedeutung des Wortes עָפַל nicht näher gekommen, weil man sich mit dem Arabischen begnügte, ohne dabei zugleich die übrigen

Stellen im A. T., wo עפל vorkommt, zu vergleichen, und haben auch Einige Letzteres gethan, wie z. B. Samuel Petitus, (Variae Lectiones in Ss. Scripta cap. 13 in Criticorum sacr. T. VII. p. 340.) so haben sie Andrerseits zu wenig auf Analogie gesehen. Durch folgendes wird es uns vielleicht gelingen, das finstre עפל aufzuhellen. Zum Erstenmale finden wir es 4. B. M. 14, 44. im Hiphil ויעפלו, und 5. B. M. 1, 43. heißt es in Bezug auf jene Stelle ותזדו ותעלו ההרה „und ihr war't vermessen, und habt den Berg bestiegen.“ Hieraus ersehen wir, was עפל in jener Stelle bezeichnet. (Der Chaldäer hat an beiden angeführten Orten רשע (frevlen) gebraucht.) עפל ist, wie von andern Stellen zu erweisen, ein Hügel, eine Anhöhe. Vermessen, stolz seyn heißt sich hoch halten; diese Begriffe haben mehrere hebräische Wörter. So heißt גאה hoch seyn, von Pflanzen hoch wachsen. (Hiob 8. 11.) גאה, das davon stammt, heißt erhaben, majestätisch, dann aber stolz, übermüthig, frech, vermessen seyn, und גאה Hochmuth, Uebermuth. Eben so die übrigen Derivaten גאוה, גאון, גאות schließen beide Bedeutungen, Hoheit, Pracht, Majestät, dann Stolz, Frevel, Uebermuth, ein. Ein andres Beispiel ist גב der Rücken, die Erhöhung, Wölbung, (wovon das Chald. גבבא Hügel.) Davon wird nun גבה und גבה hoch, erhaben seyn, für die physische Höhe von Bäumen, Bergen, Thürmen. (1. Sam. 10. 23., Jes. 2, 15., Ezech. 31, 3. 10. und öfter.) Dann haben sie die Bedeutung: erhöht, erhoben werden, hoch seyn. (Jes. 5, 16., Hiob 36, 7., Pred. 5, 7.) Und endlich

bezeichnen Beide: **sich erheben, übermüthig, stolz, frevelhaft, vermessen seyn.** 1. Sam. 2, 3., Ps. 131, 1. לֹא־גָבַהּ לִבִּי „nicht erhebt sich stolz mein Herz." Jesaias 3, 16. כִּי גָבְהוּ בְּנוֹת צִיּוֹן „Weil die Töchter Zions übermüthig sind." Besonders ist גְּבַהּ לֵב, גְּבַהּ עֵינַיִם ein sehr häufig vorkommender Ausdruck. Wir haben somit wieder ein Stw., das Erhöhung, Rücken (Hügel) heißt, dann die Bedeutungen **hoch, erhaben seyn, vermessen, übermüthig seyn**, annimmt a). (Dahin muß auch gerechnet werden גִּבֵּן buckeligt, höckericht, wovon הַר גַּבְנֻנִּים (Ps. 68, 16. 17.) der vielgipflige Berg; syrisch ܓܒܢܢ Berggipfel. Im Talmudischen גַּבְנוּנִית dasselbe, und גַּבְנוּן ist **aufgebläht, stolz seyn.**) גַּו, גֵּו, גֵּוָה ist **Rücken, Körper**, d. h. eigentlich Erhöhung, und גֵּוָה ist auch **Stolz, Uebermuth.** Hiob 22, 29., 33, 17. und Jerem. 33, 17., vgl. auch Dan. 4, 34.) (Hierher gehört noch גַּף, das nur in der Bedeutung **Rücken** vorkommt. Vgl. **Gesenius** über die Verwandtschaft der Stammsylben גב, גו, גף a. a. O. S. 133.) Denselben Gang hat nun auch עֹפֶל genommen; ursprünglich bezeichnet es **Erhöhung**;

---

a) Um auch zu גַּאֲוָה ein Wort zu finden, das **Rücken** (Hügel) heißt, möge man mit **Bochard** annehmen, daß גַּאֲוָה in der Stelle Hiob 41, 6. גַּאֲוָה אֲפִיקֵי מָגִנִּים mit **Rücken** zu übersetzen sey, nach dem Vorgange von **Aquila** und **Hieronymus**, welche σῶμα und corpus übersetzen, was um so wahrscheinlicher wird, da eine ähnliche Stelle Hiob 15, 26. בַּעֲבִי גַּבֵּי מָגִנָּיו für diese Annahme spricht.

Hügel; (2. B. d. Kön. 5, 24., 2. B. d. Chr. 27, 3., 33, 14., Jes. 32, 14. u. öfter;) auch עֳפָלִים 5. B. M. 28, 27., 1. Sam. 5, 6. erhält dadurch Licht.) Davon ist denn, sich über eine Sache hoch hinaussetzen, vermessen seyn entstanden nach der Analogie der angeführten Stammwörter. עֻפְּלָה heißt also: sie ist vermessen, ungläubig; der Ungläubige setzt sich über Visionen hinaus. (Siehe weiter unten.)

לֹא־יָשְׁרָה übersetzen die LXX ἐκ εὐδοκεῖ, welches, wie wir weiter unten zeigen werden, einen recht guten Sinn gibt, und das Wort יָשַׁר läßt auch die Bedeutung εὐδοκέω zu; es ist daher unnöthig, zu vermuthen, wie Einige wollen, daß die 70 יָשֹׁרָה (Fut. Kal von שָׁרַר cum He paragogico) gelesen hätten.

בּוֹ in ihm, es kann auch heißen mit ihm, durch ihn, an ihm, u. s. w., je nachdem es bezogen wird. Hierin liegt größtentheils die Verschiedenheit der Uebersetzer dieses Hemistichs, die übrigens auch in der Vieldeutigkeit des Wortes יָשַׁר und der Schwierigkeit des Wortes עֻפְּלָה gesucht werden muß. Nach den Rabbinen geht das עֻפְּלָה auf Nebukadnezar, und dieser Satz muß dann übersetzt werden: „Siehe! der Vermessene, seine Seele ist nimmer zufrieden damit.“ So erklärt besonders Raschi den Vers, indem er sagt: Die Seele dieses Ruchlosen hat nie genug, und ist stets auf Beute gierig. Eigen ist die Erklärungsweise Moses Kimchi's, der von seinem Bruder D. Kimchi angeführt wird; עֻפְּלָה erklärt er von עֹפֶל Vestung, Anhöhe, und das ה ist ihm ה locale; darnach will er den Vers also geben: „Siehe, wer in eine Festung sich begibt, (um sich zu schützen,)

dessen Seele ist nicht gerade in ihm, den Wahrhaftfrommen aber wird sein Glauben beschützen rc." Andre beziehen das נַפְשׁוֹ auf Gott, wornach zu übersetzen: Siehe, wer ungläubig ist, an dem hat seine Seele kein Wohlgefallen;" oder sie construiren: „הִנֵּה עֻפְּלָה נַפְשׁוֹ Siehe, dessen Seele ungläubig ist, לֹא יָשְׁרָה בּוֹ an der hat er (Gott) kein Wohlgefallen." Wenn man so dieses Hemistich nimmt; so läßt sich auch die Uebersetzung der LXX ganz gut erklären; sie haben: "Εάν ὑποςείληται ἐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτοῦ „si retraxerit se, non placebit animae meae in eo." Sie müssen nicht gerade נַפְשִׁי vor sich gehabt haben, sondern sie übersetzten freier nach der oben angegebenen Erklärung, und haben daher ἡ ψύχή μου (Vgl. Rosenmüller z. d. St.) Ihnen folgt der Araber, jedoch mit etwas Unterschied. Er hat: وَإِنْ ضَجِرَ لَمْ تُسَرَّ نَفْسِي بِهِ „et si taedis afficitur, non exhilaretur anima mea in eo." Eben so der Syrer, nur läßt er das בּוֹ unübersetzt, welches auch von einigen Neueren, als überflüssig erklärt worden. Nach Andern wird mit לֹא יָשְׁרָה negativ ausgedrückt, was עֻפְּלָה affirmativ bezeichnet, wie dieß der Hebräer sehr häufig thut. Vgl. den 3. Vers dieses Kapitels, wo es heißt: בֹּא יָבֹא, לֹא יְאַחֵר. So finden wir 1. B. M. 42, 2. וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת, 5. B. M. 33, 7. יְחִי רְאוּבֵן וְאַל יָמֹת, und öfters. Darnach übersetzt Dahl: „Sieh' ihn, verworrnen Geistes ist er, und — nicht glücklich." Die meisten Neueren folgen Albert Schultens's: ecce anima qui incredula est, non est recta in eo, wornach die Construction ist: הִנֵּה (אֲשֶׁר) עֻפְּלָה לֹא יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ; so hat Bauer: „Sieh', wer es nicht achtet,

dem geht es nicht wohl." Auch Gesenius (a. a. O. S. 420 und S. 879.) übersetzt nach dieser Erklärung: „Siehe, der Zweifler seine Seele wird dadurch (בּוֹ) nicht glücklich werden." Eben so de Wette u. m. A. — Etwas verschieden von dieser Erklärung übersetzt Luther: „Siehe, wer halsstarrig ist, der wird keine Ruhe in seinem Herzen haben." Ihm folgt Wahl, wenn er übersetzt: „Siehe der Zweifler, er hadert mit sich selbst." Auch Wolf hat ihm ähnlich: „Sieh! unredliches Gemüth ist stets umwölkt." Und auch wir folgen der lutherischen Uebersetzung, weil diese sowohl dem Satze, als dem ganzen Verse anpassend ist. „Siehe, der Ungläubige, in ihm ruht nicht seine Seele." Er lebt in beständiger Unruhe, ist also nicht glückselig. Der Chaldäer bezieht das בּוֹ auf die Vision. „Er hat kein Wohlgefallen daran (d. h. an der Vision); nach dieser Erklärung umschreibt er dieses Hemistich also: הָא רַשִׁיעַיָּא אָמְרִין לֵיהּ כָּל אִלֵּין „Siehe die Bösewichter sprechen, Alles dieß ist nicht."

וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה „und der Fromme lebt durch sein Vertrauen glücklich." So übersetzen die meisten Neueren. צַדִּיק der Gerechte, Fromme, Redliche. Nach S. Jarchi u. A. wird Israel darunter verstanden, gleich der oben Kapitel 1, 13. angegebnen Erklärung. (Vgl. den exeget. Commentar.) Es steht hier im Gegensatze von עֻפְּלָה und bezeichnet demzufolge einen in Gradheit Wandelnden. אֱמוּנָה (von אָמַן fest, sicher seyn) eigentlich Festigkeit; davon Vertrauen, Glauben. Die LXX übersetzen: ἐκ πίστεώς μου, als hätten sie בֶּאֱמוּנָתִי gelesen, wie auch Kodd. 320 Kennicott. hat; allein außer-

dem, daß der Araber jenes Suffixum in seiner Uebersetzung nicht ausdrückt, und auch einige Ausgaben der Alexandrinischen Version das μου nicht haben; so spricht auch des Syrers ܘܙܕܝܩܐ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܢܚܐ „und der Gerechte wird im Glauben leben,“ für den masoretischen Text. Dahl will hier אמונה mit Rechtsverhalten übersetzen, welche Bedeutung dieß Wort, wie er sagt, auch Sprw. 12, 22., 18, 20., Ps. 37, 3., 119, 30. habe.

In einigen Ausgaben hat צדיק ein Merca und באמונתו ein Tiphcha, wodurch צדיק mit Letzterem verbunden wird, indeß es einen weit besseren Sinn gibt, wenn man, wie die meisten und correctesten Kodd. haben, unter צדיק das Tiphcha stellt und באמונתו durch ein Merca mit dem folgenden יחיה verbindet. Rosenmüller folgte jedoch jener ersteren Accentuation, indem er übersetzt: „sed sincere pius vivet“ und bemerkt: „Plerique haec verba sic vertunt: *ad justus per fidem suam*, fiduciam, quam in Deo ponit, *salvus erit*. Sed observandum, vocem צדיק per accendum *Merca* arctissime cum באמונתו jungi, et hanc accentu distinctivo *Tiphcha* a postrema hujus versus voce, יחיה ita divelli, ut indicetur, באמונתו esse ad subjectum צדיק, non ad praedicatum referendum, hoc sensu: ille, *qui in veritate sua* (s. per veritatem suam) *justus est*. Perschke und Wahl scheinen auch jene Accentuation berücksichtigt zu haben, wenn sie übersetzen: „Dem zuversichtlich Harrenden geht es wohl. —“ Der anonymische Ubersetzer hat: „Der Fromme aber wird des Glaubens leben.“ Dagegen ein Re-

censent in Eichhorns allgem. Bibliothek d. bibl. Lit. B. 7., welcher vorschlägt den Vers also zu geben: „Seht Stolzen blüht kein dauernd Glück, Der Edle wird durch Mäßigung beglücket.“ „Das Orakel, sagt er, fängt nämlich mit einem allgemeinen Ausspruch an: „Uebermuth kommt vor dem Fall!“ Alsdann wird ein andrer, eben so wahrer Gedanke hinzugefügt: „der Rechtschaffne, der sich zu mäßigen weiß, wird leben; d. h. glücklich seyn!““ Diese Erklärung scheint Justi auch im Sinne gehabt zu haben, indem er dieser Uebersetzung ähnlich hat:

„Dem Uebermüth'gen lacht kein dauernd Heil,
Der Edle wird durch Mäßigung beglückt.“

Im N. T. wird dieses letzten Hemistichs öfters erwähnt, als Röm. 1, 17., Gal. 3, 11., Hebr. 10, 38., und Paulus folgt dabei der Alexandrinischen Version, läßt aber jedoch das μοῦ weg. Auch wird im N. T. dieser Gedanke ganz anders angewendet, als er hier verstanden werden muß. (Vgl. den exegetischen Commentar.)

Hänlein behauptet, zwischen diesem vierten Verse und dem folgenden fünften sey gar kein Zusammenhang zu finden. Auch erwarte man, wie er sagt, nach Vers 2 — 4 Gottes Antwort, die Enthüllung, statt welcher man aber V. 5 — 17 nur eine Schilderung des Unterganges der Chaldäer finde, welche mehr die Gestalt einer Erklärung, als einer Offenbarung habe. Besonders aber hätten die Worte וְאַף כִּי, mit welchen der 5. Vers beginnt, keine Beziehung, und zeigten einen offenbaren Hiatus an. Diesen Schwierigkeiten, (die sich, wie er mit Citaten beweist, den Auslegern entgegen stellten,) zu entgegnen, schlägt Hänlein vor, das 3. Kap. zwischen V. 4 und 5 einzurücken. Daß eine solche Versetzung

möglich sey, sucht er durch eine andere Hypothese, indem er nämlich eine doppelte Recension der Orakel unsers Propheten annimmt, zu erweisen. Er sucht ferner diese Anordnung aus dem ähnlichen Gange andrer biblischen Lieder, basonders des zweiten und sieben und siebzigsten Psalms, zu bestätigen, und glaubt hiermit, dieses Orakel den Trost-Orakeln andrer Dichter gleich gemacht zu haben.

Nach dem in unsrer Einleitung angegebnen Gang der hebräischen Gesänge sind wohl in Hinsicht des Zusammenhanges keine Schwierigkeiten zu treffen. Was nun das וְאַף כִּי betrifft, bemerken wir, daß Wendungen der Art bei hebräischen Dichtern nicht selten sind, und stimmen Justi bei, welcher sagt: Auch werden die Worte וְאַף כִּי hinter der, vor denselben noch einzuschaltenden Hymne des Propheten (Kap. 3.) nicht passender und erklärbarer.

5.) Und gleich, wie der Wein bethört,
Ist der vermessene Mann, und er kann nicht
wohnen;
Er, der wie der Seol seine Gier erweitert,
Und er ist, wie der Tod, und wird nicht satt,
Und er ziehet zu sich die Völker alle,
Und versammelt zu sich alle Nationen.

5.) ואף כי nehmen wir vergleichend, wie auch die Vulgata übersetzt: Et quomodo. Der Chaldäer und die Rabbinen nehmen es in dem Sinne wie Ezech. 23, 40. Auch Rosenmüller übersetzt: quinimo in Bezug auf den ersten Satz des 4. Verses. (S. weiter unten.) Wahl vergleicht (nach einer vorausgehenden philologischen Abhandlung) das Arab. أف, und übersetzt darnach: o Abscheu, pfui, Dahl und mehrere Andere: „Fürwahr."

היין der Wein, יין steht auch sonst für Rausch, welche Bedeutung Einige hier passender finden. Nach den Rabbinen steht es elliptisch für איש היין oder שתה יין, wie עולה (Hiob 24, 12.) für איש עולה, und Ps. 109, 4. תפלה für איש תפלה. Vgl. Ps. 120, 7. Siehe Rosenmüller z. d. St.

בוגד 1. Part. von בגד treulos handeln, betrügen, kommt vielleicht von בגד ein Kleid, ein Kleid anziehen, d. h. sich verstellen, um Andre zu betrügen; nach Coccejus Lexicon bezeichnet es das Kleid ausziehen, berauben.

ה) וְאַף כִּי־הַיַּיִן בּוֹגֵד
גֶּבֶר יָהִיר וְלֹא יִנְוֶה
אֲשֶׁר הִרְחִיב כִּשְׁאוֹל נַפְשׁוֹ
וְהוּא כַמָּוֶת וְלֹא יִשְׂבָּע
וַיֶּאֱסֹף אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם
וַיִּקְבֹּץ אֵלָיו כָּל־הָעַמִּים׃

גֶּבֶר Mann von גָּבַר stark, mächtig seyn; vgl. vir von vis.

יָהִיר kommt nur noch Sprw. 21, 24. vor, und heißt stolz, übermüthig, vermessen; der chaldäische Sprachgebrauch (יְהִירוּת, אִתְיְהַר) zeigt dafür, und auch die alten Versionen stimmen an beiden Stellen überein. Die LXX haben ἀλάζων; Arab. أحمق „unbesonnen"; Syrer ܡܪܚܐ „kühn;" (so auch der Chaldäer Sprw. 21, 24.) Vulg. arrogans, superbus.

וְלֹא יִנְוֶה und er kann nicht wohnen bleiben, nicht ruhen, nie genug haben; entsprechend dem parallelstehenden וְלֹא יִשְׂבָּע. Eben so erklärt es Rosenmüller, wenn er sagt: „*nec habitat*, i. e. non commoratur in habitatione sua, non potest se continere inter fines imperii sui." So hat auch Wahl: „er hat nie vollauf;" Bauer übersetzt mit Andern: „und nicht bewohnet," d. h. keine feste Stätte hat.

Die LXX übersetzen diese beiden Sätze also: Ὁ δὲ κατοιόμενος, καὶ καταφρονητὴς, ἀνὴρ ἀλαζὼν, οὐδὲν μὴ περάνῃ. „Der Eigendünkler und Verächter, der stolze

Mann wird nichts ausführen.“ Wahl vermuthet, es müßte κατοινομενος für κατοιόμενος heißen. Schleusner, Bahrdt u. A. lesen nach einer Basler Ausgabe κατοινούμενος „vino obrutus.“ Sie haben, wie man hieraus ersieht, daß הַיַּיִן elliptisch für אִישׁ יַיִן genommen. Araber und Syrer folgen ihnen. Letzterer hat für לֹא יִנְוֶה ܠܐ ܣܳܒܶܥ „er hat nie genug“ gesetzt, welches wohl in dem Stw. נָוָה liegt; wir brauchen daher nicht mit Wahl zu glauben, daß er יִרְוֶה gelesen habe. Die LXX sind übrigens in ihrer Uebersetzung ganz der masoretischen Accentuation gefolgt, nach welcher, wie man aus dem Texte ersieht, בּוֹגֵד von גֶּבֶר getrennt werden muß, da בּוֹגֵד ein Sakkeph-katon hat, um so auffallender ist es, daß wir bei den meisten Neueren בּוֹגֵד und גֶּבֶר zusammen gezogen finden. So hat schon Luther: „Aber der Wein betrügt den stolzen Mann, daß er nicht bleiben kann.“ Perschke, Hartmann, Bauer, Wahl u. m. A. „Der Wein berücket den vermessenen Mann.“ Eben so übersetzt Gesenius a. a. O. S. 83; aber S. 396 (zu נָוָה) übersetzt er: „der übermüthige Mann, er wird nicht wohnen, d. h. dauren; sein Glück wird nicht daurend seyn.“ Doederlein (in seinem theolog. Journal B. 1. Heft 3. S. 208.) schlägt vor, הַיַּיִן als Praet. Piel von הון هَانَ gering halten, verachtet seyn zu nehmen, und übersetzt: „In Schande sinket der Tyrann ꝛc.“ Dagegen Dahl, (S. 52 f. krit. philol. Noten,) welcher folgenden Vorschlag macht: Profecto insipientem animum produit אף כי הייו ille impius (s. perfide vel impie agens — בוגד) tyrannus superbus (coll. rad. יהר qui notio super-

biendi, notioni *insaniendi* satis cognata procul dubio suppletit) et intrepidus.“ Zu יָנוּה vergleicht er نوه, welches die Bedeutung aversus fuit, abhorruit, refugit habe, das ה stehe öfters ohne Mappik. Hiernach übersetzt er: „Fürwahr! unsinnig ist der Frevler, der Tyrann, Der Stolze, Unerschrockne!“ De Wette übersetzt: „Ja! [des Uebermuthes] Rausch berücket, Den vermessenen Mann, er dauert nicht.“ Diese Uebersetzung stimmt schon eher mit der Accentuation überein. Rosenmüller hält sich ganz an der Accentuation, aber בּוֹגֵד will er nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit perfidum, sondern mit protervum, Sprüchw. 2, 22., Ps. 25, 3., gegeben wissen; הַיַּיִן nimmt er elliptisch für אִישׁ יַיִן, und וְאַף כִּי erklärt er: „Particula וְאַף כִּי asseverat et auget, quod de hoste dictum erat versu superiore עֻפְּלָה לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ *tumefactus, nec modestus est animus.*“ Darnach übersetzt er: „Quinimo vinosus protervus est, vir superbus, nec in sua commoratur habitatione.“ Die Vulgata hat: „Et quomodo vinum potantem decipit, sic erit vir superbus, et non decorabitur.“ Dieses erklärt Hieronymus also: „Quomodo vinum contra potantem facit, et postquam surrexerit, neque pes, neque mens suum officium tenent, omnis que laetitia et mentis exhilaratio vertitur in ruinam; sic *vir superbus non decorabitur*, nec voluntatem perducit ad finem.“ (Letzteres stimmt mit der Alexandrinischen Version überein.) יִנְוֶה leitet Hieronymus von נָאוָה decorum esse ab, worin ihm Michaelis folgt. In unsrer Uebersetzung sind wir bis auf לֹא יִנְוֶה der Vulgata gefolgt, da wir in derselben den leichtesten, und den unserm Dichter am

6.) Fürwahr! selbst diese Alle
Werden auf ihn Spott erheben;
Und Spottgesänge, Hohngedichte.
Nämlich: Weh dem, der zunimmt, was nicht ihm ist;
Wie lang denn noch?
Und ihn beschweret dichter Koth!

angemessensten Sinn zu finden glauben, wie wir auch in dem exeget. Commentar zeigen werden. Justi stimmt den Neueren bei, indem er גֶּבֶר zu בּוֹגֵד zieht, auch liest er dafür mit Michaelis גְּבַר, und übersetzt: „Fürwahr! den Helden auch betrügt der Wein, Und stürzt ihn unaufhaltbar hin.“ Letzteres ist wohl schwerlich für יָהִיר וְלֹא יִנְוֶה anzunehmen, selbst nach seiner eignen Erklärung, in welcher es heißt: „יהר heißt stolz, unsinnig seyn. Er ist unsinnig, kann hier soviel seyn, als: „er taumelt“ ולא ינוה „und er bewohnt nicht,“ d. h. nach dem Zusammenhange: er hat keine feste Stätte, er steht nicht fest.“

הִרְחִיב נַפְשׁוֹ die Gier erweitern, den Rachen groß machen. Vgl. Jesaias 5, 14.

שְׁאוֹל das Schattenreich, die Unterwelt, der Orkus; fälschlich verstanden Einige die Hölle darunter. שְׁאוֹל und מָוֶת stehen öfters parallel. Vgl. Ps. 18, 5. 6.

אָסַף und קָבַץ sind synonym, deren Verschiedenheit schwer anzugeben.

ו) הֲלוֹא־אֵלֶּה כֻלָּם
עָלָיו מָשָׁל יִשָּׂאוּ
וּמְלִיצָה חִידוֹת לוֹ
וְיֹאמַר הוֹי הַמַּרְבֶּה לֹּא־לוֹ
עַד־מָתַי
וּמַכְבִּיד עָלָיו עַבְטִיט׃

6.) הֲלוֹא nehmen Einige fragend: „Werden nicht rc.“ Siehe die Anmerkung zu Vers 12.

מָשָׁל steht hier für Spottlied. מָשָׁל ist eigentlich, wie wir oben S. 60 gesagt haben, Gleichniß, Aehnlichkeit, Parabel, ein Lied, das aus solchen Gleichnissen oder Parabeln besteht, heißt auch מָשָׁל. Sind nun jene Gleichnisse belehrend, so ist es Lehrgedicht; (Ps. 49, 5., 78, 2.) enthalten sie Spott, so sind es Spottlieder, Spottgedichte. Ueberhaupt ist es aber allgemeiner Ausdruck für: „zum Spott der Welt werden.“ Vgl. 5. B. M. 28, 37., 1. B. d. Kön. 9, 7., Psalm 44, 15. und öfter.

יִשָּׂאוּ (von נשא efferre) sie werden erheben, anstimmen. Micha 2, 4. und Jes. 14, 11.

וּמְלִיצָה חִידוֹת לוֹ. Die LXX übersetzen: καὶ πρόβλημα εἰς διήγησιν (bei Andern διήγημα) αὐτοῦ, als hätten sie וחידה למליצה לו gelesen, aber der Araber hat وصعقي للاخبار علة „et explicatio ad locum communem de eo.“ Hieraus ersieht man, daß διήγησιν vor πρόβλημα zu setzen ist. Bahrdt folgt der

griechischen Uebersetzung, wenn er diese Worte also erklärt: חִידוֹת sunt *loci communes,* quorum applicatio ad rem vel personam singularem מְלִיצָה dicitur. Nam מליצה non modo de iis dicitur, qui dictum aliquod *interpretantur,* verum etiam de iis, qui sensum eius applicant et *rebus certis accomodant.* Dieses scheint der ungenannte Uebersetzer: „Chabakuks lyrischer Gesang" auch angenommen zu haben, denn er übersetzt: „und enträthselnd von ihm spöttisch singen." Andre erklären diese beiden Wörter als zusammenhängend; so hat schon Jarchi וּמְלִיצָה יִשְׂאוּ בְּפִיהֶם בִּלְשׁוֹן חִידוֹת בִּשְׁבִילוֹ „sie werden scharfsinnige Sentenzen seinetwegen im Munde tragen." Wolfssohn: „und beißende Sinngedichte." Gesenius a. a. O. S. 601. hat: „ein räthselhaft Spottlied." Wir haben mit Rosenmüller u. A. Beide getrennt übersetzt, und ziehen das ו praef. von וּמְלִיצָה auch zu חִידוֹת.

לוֹ auf ihn, über ihn; auch S. Jarchi setzt עָלָיו dafür. Nach Rosenmüller muß es mit von ihm, de eo, gegeben werden, wie 1. B. M. 20, 13. אִמְרִי־לִי אָחִי הוּא „sprich von mir: er ist mein Bruder."

וְיֹאמַר und er wird sagen, impersonell genommen: „es wird gesagt werden" wie auch Hieronymus hat: et dicetur, ohne daß er, wie Einige glaubten, וְיֵאָמֵר gelesen habe. Es entspricht dem so oft vorkommenden לֵאמֹור (dicendo), und ist demnach zu geben mit also, wie folgt, nämlich rc. עַד מָתַי „auf wie lange denn?"

וּמַכְבִּיד עָלָיו עַבְטִיט. Einige übersetzen Dieß: „und

wehe dem, der sich mit Schuldenlast beladet," oder mit Zuziehung עד מתי „und wie lange wird er sich mit Schuldenlast beladen?" עבטיט leiten sie ab von עבט (gegen ein Pfand von jemanden leihen,) und übersetzen es mit Schuldenlast, Verschuldung. So Michaelis, de Wette, Gesenius, Justi u. A. Nach Diesen ist also עבטיט Ein Wort, das aus Verdoppelung des 3. Radikalbuchstabens von עבט entstanden wäre. Auch der Chaldäer hat diese Bedeutung angenommen, wenn er übersetzt: עד אימתי את מתקף עלך תקוף חובין „Wie lang beschwerst du dich mit Sündenlast (Schuldenlast)." Eben so hat S. Jarchi es mit משא עון „Sündenlast" umschrieben, will aber dennoch nicht עבט für dessen Stammwort erkennen, sondern er hält עבטיט für ein zusammengesetztes Wort aus עב und טיט; עב ist, wie er sagt, eigentlich קורה כבידה „ein schwerer Balken;" in dieser Bedeutung kommt Ezech. 45, 25. עב עץ vor, wovon V. 26. העבים dasselbe bezeichnet; Balke kann nun auch für Last stehen. טיט ist Koth für „Haufe von Sünden." Kimchi sagt: „עבטיט ist Ein Wort, das für טיט עב „dichten Koth" steht, wie Ps. 89, 51. עמים רבים für רבים עמים." Dieselbe Ableitung scheint der Syrer angenommen zu haben, da er übersetzt: ܥܢܢܐ ܕܛܝܢܐ „nubes luti", welche Uebersetzung von Wahl als sehr angemessen gelobt wird, daher auch er hat: „er ladet auf sich Wolken von Koth. Eben so Horst u. A. Auch die Vulgata hat densum lutum, und Hieronymus erklärt dieses also: „Considera, quam eleganter multiplicatas divitias *densum* appellaverit

7.) Fürwahr, plötzlich werden aufstehen deine
Quäler,
Und sie werden erwachen, deine Bedrücker,
Und du wirst ihnen zur Beute seyn!

8.) Weil du geplündert hast der Völker viele,
So werden nun dich plündern alle übrige
Völker!
Wegen des Menschenbluts und Länderraubs
An Stadt und an den in ihr Wohnenden.

lutum." Diese Erklärung ist von den meisten Neueren angenommen worden. Sehr scharfsinnig hat Joseph Kimchi, der von seinem Sohne D. Kimchi angeführt wird, dieses Wort erklärt; er versteht עַבְטִיט vom Grabe: „Wie lange, und ihn bedecket schwere Erde?" Darnach scheint Wolfssohn übersetzt zu haben: „Wie lang? — so belastet ihn Erdenklumpen!" Luther hat sehr schön übersetzt: „und ladet nur viel Schlamms auf sich." Die LXX übersetzen: ὁ βαρύνων τὸν κλοιὸν αὐτοῦ στιβαρῶς, „aggravat torquem suam graviter," wie Hieronymus es gibt. Für עָלָיו sollen sie, wie Bahrdt, Rosenmüller, u. m. A. annehmen, עֻלּוֹ gelesen haben, weil κλοιος, das Hieronymus mit torquem gibt, nach des Hesychius Zeugnisse περιτραχήλιος δεσμός „ein Strick um den Hals" bezeichnet. עַבְטִיט haben sie aber schlechtweg mit στιβαρὸς dicht, schwer, als stünde blos עָב, gegeben.

ז) הֲלוֹא פֶּתַע יָקוּמוּ נֹשְׁכֶיךָ
וְיִקְצוּ מְזַעְזְעֶיךָ
וְהָיִיתָ לִמְשִׁסּוֹת לָמוֹ׃

ח) כִּי־אַתָּה שַׁלּוֹתָ גּוֹיִם רַבִּים
יְשָׁלּוּךָ כָּל־יֶתֶר עַמִּים
מִדְּמֵי אָדָם וַחֲמַס־אֶרֶץ
קִרְיָה וְכָל־יֹשְׁבֵי בָהּ׃

7.) פֶּתַע plötzlich, auch augenblicklich, synonym mit פִּתְאֹם. — נֹשְׁכֶיךָ deine Quäler, von נָשַׁךְ beißen, bedrücken. De Wette: „deine Mahner.“ Andre: „die es mit Wucher, Zins von dir fordern werden.“

וְיִקְצוּ und sie werden erwachen. Fut. Kal von יָקַץ, das י Rapikal ist ausgefallen, wie Dieß auch Richt. 16, 20. bei וַיִּקַץ der Fall ist, das, wie im 14. Verse, וַיִּיקַץ heißen sollte.

מְזַעְזְעֶיךָ Partic. Piel von זוּעַ zittern, beunruhigen, schrecken. Dasselbe Stw. kommt im Chaldäischen und Syrischen unter derselben Bedeutung vor.

לִמְשִׁסּוֹת von שָׁסַס geplündert werden. Der Sprachgebrauch des Hebräers erfordert hier durchaus den Plural, während wir es mit allen alten Versionen im Singular geben müssen. — לָמוֹ ihnen, poetische Form für לָהֶם.

8.) כִּי ist eine sehr vieldeutige Partikel, gibt daher zu

9.) Weh' dem, der aufhäuft bösen Gewinn seinem
Hause,
Zu setzen in die Höhe sein Nest,
Zu retten sich vor böser Hand.

10.) Du hast mit Schande deinem Hause gerathen,
Vertilgend viele Völker,
Und hast deine Seele verschuldet.

mannigfaltigen Wendungen Anlaß. Alle alte Uebersetzer haben die Bedeutung weil hier angenommen, und wir sind ihnen hierin gefolgt.

שַׁלּוֹתָ von שָׁלַל plündern, rauben; verwandt sind mit ihm שָׁלָה, נָשַׁל.

מִדְּמֵי אָדָם „wegen des Menschenbluts" וַחֲמַס־אֶרֶץ „und des Länderraubs." Einige trennen das אֶרֶץ von חֲמַס, und ziehen es zu dem folgenden Worte קִרְיָה, wornach sie übersetzen: „und wegen der Gewaltthat, an Land und Stadt und an Bewohnern." Dagegen spricht nicht nur die Accentuation, da אֶרֶץ ein Sakkeph-katon hat; sondern mehr noch das verbindende Makkeph. — קִרְיָה steht im Poetischen für עִיר.

Der Chaldäer hat: וַחֲטוֹף אַרְעָא יִשְׂרָאֵל קַרְתָּא יְרוּשְׁלֵם „und wegen der Gewaltthat am Land Israel, an der Stadt Jerusalem" für וַחֲמַס־אֶרֶץ קִרְיָה. Die Vulgata hat für קִרְיָה civitas gewählt, was

ט) הוֹי בֹּצֵעַ בֶּצַע רַע לְבֵיתוֹ
לָשׂוּם בַּמָּרוֹם קִנּוֹ
לְהִנָּצֵל מִכַּף רָע׃

י) יָעַצְתָּ בֹּשֶׁת לְבֵיתֶךָ
קְצוֹת־עַמִּים רַבִּים
וְחוֹטֵא נַפְשֶׁךָ׃

wohl, da sie nicht urbs setzt, mit dem Chaldäer Aehnlichkeit hat; *de Sacy* setzt daher la ville *sainte* dafür. In einigen Kodd. steht יְשָׁלוּךְ, aber יְשַׁלּוּךְ ist die richtige Leseart, die durch Kimchi bestätigt wird.

9.) בֹּצֵעַ von בָּצַע aufhäufen, sammeln. בֶּצַע das Stück, der Gewinn. בֹּצֵעַ בֶּצַע „der Habsüchtige" Sprüchw. 1, 19. u. öfter. בֶּצַע רָע böser Gewinn, d. h. ungerechtes Gut.

לְבֵיתוֹ seinem Hause. Der Syrer hat dafür ܠܢܦܫܗ „seiner Seele" gesetzt. —

בַּמָּרוֹם in die Höhe. מָרוֹם steht sonst auch öfters für Himmelshöhe. —

לְהִנָּצֵל ist Inf. Niph. von נָצַל, um gerettet zu seyn.

10.) יָעַצְתָּ du riethest, du hast berathen. יָעַץ ist rathen und berathen, wie בָּכָה weinen und beweinen u. m. dgl. יָעַץ ist auch beschließen; dar-

11.) So schreit der Stein aus der Mauer,

Und der Sparren vom Holze hallt es wieder!

nach hat Dahl: „Zur Schande deines Hauses beschlossest du.“ Nöldecke übersetzt: „Beschämung hast du deinem Hause ersonnen.“ Auch de Wette hat: „Du sannest Schmach deinem Hause.“ In diesen Uebersetzungen liegt aber der Nebensinn, als habe der Chaldäer auf Beschämung seines Hauses absichtlich gedacht, daher ersinnen und sinnen hier unpassend sind.

קְצוֹת Infinit. Kal von קָצָה abschneiden, vertilgen. Alle alte Uebersetzungen haben das Praet. ausgedrückt, da der Infinit. für alle Zeiten stehen kann, aber keineswegs, wie Wahl u. A. annehmen, קָצוֹתָ vor sich gehabt.

וְחוֹטֵא נַפְשֶׁךָ „und deine Seele (dein Leben) verschuldet,“ von חָטָא verschulden, vgl. Sprchw. 20, 2. Nach Aben Esra und Kimchi ist es zu nehmen, als stünde בְּנַפְשֶׁךָ, wie 1. Buch Moses 42, 22. אַל־תֶּחֶטְאוּ בַיֶּלֶד. Perschke übersetzt: „Plagend der Völker viele, wüthest du gegen dich selber.“ So haben die Meisten das נַפְשֶׁךָ übersetzt.

11.) כִּי־ Denn der Stein aus der Mauer schreit — עַל דְּאָנַס לֵיהּ „weil ihm Gewalt geschehen“ setzt der Chaldäer hinzu.

כָּפִיס ein Wort, das sehr verschieden übersetzt wurde. Der Chaldäer gibt es mit שִׁפָּא מִגּוֹ מְרִישָׁא „das Stück aus dem Balken.“ Ihm folgt S. Jarchi,

יא) כִּי־אֶבֶן מִקִּיר תִּזְעָק
וְכָפִיס מֵעֵץ יַעֲנֶנָּה׃

welcher כָּפִיס mit קִיסָם (Splitter, Spahn) bezeichnet. (So hat unter den Neueren Wolfssohn.) Aben Esra will darunter die Astknoten im Holze verstehen. (Dagegen bemerkt Wahl, daß man zu einem solchen Gebäude kein Holz mit Astknoten wird genommen haben; allein der Dichter denkt hier nicht gerade an den eigentlichen Pallast des Wütherichs. S. den exegetischen Commentar.) Nach Kimchi ist es מַרְהִיט קִרוּי הַבָּתִּים „das Tafelwerk in den Gebäuden." Die LXX haben καὶ κάνθαρος ἐκ ξύλϐ „und der Käfer aus dem Holze" nach Hieronymus, welcher κάνθαρος mit scarabaeus übersetzt, wofür aber die 70 gewiß κάραβος würden gesetzt haben, hätten sie Käfer ausdrücken wollen, der übrigens auch gar nicht hierher paßt. Daß κάνθαρος nicht Käfer bezeichnen soll, ist schon aus dem Araber, der sonst ganz den LXX folgt, zu erweisen; denn er hat: الْوَتَدُ مِنَ الشَّجَرَةِ „der Pflock aus dem Gehölze." Eben so hat der Syrer: ܘܣܟܬܐ „und der Pflock, der Nagel." κάνθαρος scheint daher nicht scarabaeus, cantharus zu seyn; sondern es ist so viel als cantherius bei Vitruv 4, 2. „Sparren, Queerbalke." Capellus will sogar κανθήριον bei den LXX lesen, und fügt hinzu: „Ratio est, quod Latinis *Cantherius* est a Graeco κανθήλιος, literis L. et R. permutatis. *Cantherius* autem duo significat, primo *pullum* seu *asinum praegrandem*, quae est propria vocis Graecae significatio, deinde *cantherii* Vitruvio sunt in architectura trabes crassae, quae utrique aedificii

muro transversim imponuntur ad vinciendos et connectendos inter se parietes, quibus deinde tigna imponuntur, etc." Ihm stimmen Faber und Schleusner bei. Für diese Leseart, oder wenigstens für diese Bedeutung des Wortes χάνθαρὸς, sprechen auch die übrigen, griechischen Uebersetzungen. Symmachus, Theod. und die Quinta haben σύνδεσμὸς, junctura. Eben so übersetzt die Vulgata: lignum, quod inter juncturas aedificiorum est, d. h. der Queerbalke, wozu Hieronymus bemerkt: *Cophis* lignum, quod ad continendos parietes in medio structurae ponitur, et vulgo apud Graecos apellatur ἱμάντωσὶς. Dieses letztere Wort erklärt Suidas mit δέσις ξύλων. Die Alten scheinen demnach dem syrischen Wurzelworte ܟܦܣ connexuit, conjungit gefolgt zu seyn, wornach ihnen כָּפִים Queerbalke, Sparre, Pflock, Nagel, Klammer ist; es bezeichnet Etwas, das zusammenhält. (Vgl. das Chaldäische כְּפַה zusammenbinden.) Dieses scheint uns die wahre Bedeutung des Wortes zu seyn, die auch Michaelis, Luther, Wahl, Dahl, de Wette, Gesenius u. A. angenommen haben. Eine alte griechische Version (Septima) hat σκώληξ „Wurm," das auch von Einigen angenommen ward, die denn κανθαρος der LXX als Käfer, Holzwurm, beibehalten, wozu die LXX, nach Bochart, (Hieroz. T. II. 612.) durch das mit כפים ähnlich lautende chaldäische חֲפוּשִׁית geleitet worden. So hat Perschke: „der Wurm im Holz erwiedert's." Im Talmud (Baba Bathra p. 2.) kommt כְּפִיסִין vor, und ist, wie dort (p. 4.) hervorgeht, ein Backstein, Ziegelstein, (לְבֵנָה, אֲרִיחַ) later dimidius, ein Ziegelstein von anderthalb Spannen; darnach will Bochart bei den LXX

κανθος lesen, und כְּפִים mit later coctus übersetzen. (לְבֵנָה ist sowohl Ziegelstein, als Backstein, wie man denn in manchen Gegenden Teutschlands unter Ziegel auch Mauersteine versteht.) Dagegen wendet Gussetius ein, daß das מֵעֵץ zeige, daß כְּפִים kein Stein sey. Justi hat dennoch Bocharts Meinung angenommen, und versteht darunter: „das Holz- oder Fachwerk, die Backsteine." Besonders bestätige Dieß, wie er sagt, das größtentheils aus Backsteinen erbaute Babylon. (Vgl. den exegetischen Commentar.)

יַעֲנֶנָּה von עָנָה mit dem Suff. fem., welches auf אֶבֶן geht, „wird ihm (dem Stein) antworten." עָנָה ist nach der gewöhnlichsten und ersten Bedeutung antworten, welches die meisten Neueren beibehalten haben, wie auch schon die Vulgata respondebit setzt. Andre von עָנָה testari, Zeugniß ablegen; (2. B. M. 20, 13. und öfters.) das suff. נָה beziehen sie auf das im vorhergehenden Verse stehende נַפְשֶׁךָ, und יַעֲנֶנָּה steht für יַעֲנֶה בָּה, oder sie lassen mit Grotius, der testabitur illud übersetzt, das Suff. fem. die ungewisse Bedeutung annehmen. Allein עָנָה kann nicht mit testari gegeben werden; das parallelstehende תִּזְעָק zeigt dawider; auch antworten ist hier unpassend, weil das parallele זָעַק ein Wort, wie schreien, heischt, in welcher Bedeutung auch עָנָה 2. B. M. 32, 18., Jer. 51, 14., Jes. 13, 22. und öfter vorkommt; daher Rosenmüller succinet hat. Wir haben die Bedeutungen schreien und antworten hier verbunden in wiederhallen ausgedrückt, welches allein hier passend ist, und einen sehr schönen Sinn gibt, das übrigens auch schon Dahl,

12.) Wehe dem, der eine Stadt erbaut in Blutschuld,
Und der gründet eine Stadt in Ungerechtigkeit!

13.) Fürwahr, so ist's vom Herrn der Heere:
Daß sich bemühen sollen die Völker für Feuer,
Und Nationen um Eitles ermüden mögen!

ohne einen Grund anzugeben, angenommen zu haben scheint; denn er übersetzt: „Und das Gebälke wiederhallt's." Alle Alten, der Chaldäer ausgenommen, haben das Suff. nicht ausgedrückt; sie müssen aber deßwegen nicht יַעֲנֶה ohne Suff. vor sich gehabt haben. —

12.) בְּדָמִים in, mit Blutschuld. דָּמִים Blut, Blutschuld steht auch überhaupt für Ungerechtigkeiten — וְכוֹנֵן 1. Part. Piel von כּוּן gründen. — קִרְיָה Stadt kann hier für Veste stehn. Wolfssohn und Justi haben Staat dafür gesetzt, was sich schwerlich erklären läßt.

בְּעַוְלָה mit Ungerechtigkeit, Unredlichkeit, עַוְלָה steht, wie דָּמִים überhaupt für jede Art Gewaltthat, für Ungerechtigkeiten. Daher haben die LXX, Araber, Syrer und der Chaldäer einen Pluralis gesetzt, ohne deßwegen einen vor sich gehabt zu haben.

13.) יָגַע arbeiten, sich bemühen. Vergl. Jesaias 49, 4. לְרִיק יָגַעְתִּי.

יב) הוֹי בֹּנֶה עִיר בְּדָמִים
וְכוֹנֵן קִרְיָה בְּעַוְלָה׃

יג) הֲלוֹא הִנֵּה מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת
וְיִיגְעוּ עַמִּים בְּדֵי־אֵשׁ
וּלְאֻמִּים בְּדֵי־רִיק יִעָפוּ׃

בְּדֵי־ ist nach Einigen von דֵּי genug, „zur Genüge des Feuers“; so nimmt es auch S. Jarchi. Kimchi sagt, „das בְּדֵי ist dasselbe, was das bloße praef. ב, wie auch die meisten Neueren annehmen.“ Vergleiche Gesenius a. a. O. S. 191, wo er das דֵּי mit der Anhängesylbe מו vergleicht.

אֵשׁ Feuer, und רִיק Leeres, Eitles, Nichts. Gesenius übersetzt בְּדֵי־אֵשׁ mit „vergebens.“ Dahl sucht in רִיק ein ähnliches Wort, wie Feuer, Verzehrung, und übersetzt daher: „Denn sieh! beschlossen hat der Herr, der Heere Gott: Daß nur für Völker sich ermüden, Und für Verheerung Nationen sich entkräften sollen!“ Wolfssohn sucht in אֵשׁ ein dem רִיק entsprechendes Wort, und übersetzt: „Mögen Völker immer sich mühen Um eitlen Schimmers Willen, Nationen sich entkräften für bloßen Tand. —“ Wahl hat für אֵשׁ Asche, (er vergleicht das Arabische أَسّ) und רִיק Trümmer. — יִעָפוּ (von יָעֵף) für ייעפו — siehe oben Vers 7. Vergleiche Jesaias 40, 30. 31.

14.) Damit erfüllet werde die Erde
Mit Erkenntniß der Herrlichkeit des Ewigen,
Wie Wasser bedecken die Fläche des Meeres.

15.) Wehe dem, der tränket seinen Nächsten,
Der du eingießest deinen Schlauch, und auch
berauschst,
Um schauen zu können auf ihre Blößen.

Der Chaldäer übersetzt: הָא מְחָן תַּקִּיפָן וְחַסִּינָן אָתְיָן מִן קֳדָם יְיָ צְבָאוֹת וּלְאוּת עַמְמַיָּא תַּקִּיפִין כְּאֶשָּׁתָא וּמַלְכְּוָתָא לְרִיקְנוּ יְשַׁתַּלְהֲיָן „Diese starken und heftigen Schläge kommen von dem Herrn Zebaoth, und die Ermüdung starker Völker, wie Feuer, und die Könige ermüden um Eitles.“

14.) כִּי damit, daß. Einige nehmen den Vers, als besondern Ausruf des Propheten: O, daß endlich erfüllet werde, u. s. w. — הָאָרֶץ die Erde, der Erdkreis, wie Einige übersetzten.

כַּמַּיִם יְכַסּוּ עַל־יָם „wie Wasser bedecken das Meer.“ Die LXX übersetzen also: ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψει αὐτοῦς „wie vieles Wasser bedecken sie wird.“ Sie haben, wie es scheint, für עַל־יָם, עָלֶיהָ, oder, wie Bahrdt will, עֲלֵיהֶם gelesen, wenn sie auch gerade nicht so vor sich hatten; ihr unpunktirter Text kann sie dazu verleitet haben. Schwerlich aber haben sie אֹתָם

יד) כִּי תִּמָּלֵא הָאָרֶץ
לָדַעַת אֶת־כְּבוֹד יְהוָה
כַּמַּיִם יְכַסּוּ עַל־יָם׃

טו) הוֹי מַשְׁקֵה רֵעֵהוּ
מְסַפֵּחַ חֲמָתְךָ וְאַף שַׁכֵּר
לְמַעַן הַבִּיט עַל־מְעוֹרֵיהֶם׃

gehabt, wie Wahl vermuthet. Die Vulgata hat ganz treu übersetzt: Quia replebitur terra, ut cognoscant gloriam Domini, quasi aquae operientes mare. Bei *de Sacy* finden wir: Parce que la terre sera remplie *d'ennemis*, comme le fond de la mer est tout couvert de ses eaux; afin que la gloire *et la justice* du Seigneur soit connue *de tout le monde*.

15.) מַשְׁקֵה Part. Hiphil von שָׁקָה trinken, trinken lassen, tränken. Daher: Einer, der tränkt; ein Mundschenk, מַשְׁקֶה. Hier soll es mehr für Trinken darreichen stehen: „Der Trinken darreicht, u. s. w."

רֵעֵהוּ seinem Nächsten. Kimchi bemerkt כְּמוֹ רֵעָיו, „wie seinen Nächsten." Der Singular soll hier Pluralbedeutung haben, gleich Hiob 42, 10. בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעַד רֵעֵהוּ „als er für seine Freunde bat." Für diese Erklärung spricht das folgende מְעוֹרֵיהֶם; auch Drusius z. d. St. gibt ihr Beifall, indem er sagt:

„Bene annotant Hebraei רעהו hic positum esse pro רעיו sociis suis etc.“

מְסַפֵּחַ von ספח eingießen, einschütten, hier gleichsam aufdringen. Der Chaldäer וְזָלֵף et fundens; eben so erklären es die Rabbinen.

חֲמָתְךָ deinen Schlauch, wie 1. B. M. 21, 14. 15. 19., wo die Formen חֵמֶת, חֵמֶת, חֵמַת für Schlauch vorkommen; daher חֲמָתְךָ wohl davon abgeleitet werden kann, wie Aben Esra annimmt, dem mehrere der Neueren folgen, als Perschke, Bauer, Dahl, Wolfssohn, Justi u. A., wornach man aber gelten lassen muß, daß חֵמֶת im Stat. constr. auch die Form חֲמַת annimmt, das nur Hos. 7, 5. חֲמַת מִיָּיִן sich noch nachweisen läßt, wenn man dort mit Aben Esra „einen Schlauch voll Wein“ darunter verstehen will. Vielleicht auch Hiob 21, 20. וּמֵחֲמַת־יִשְׁתֶּה, wie dort R. Levi ben Gerschom (Ralbag) annimmt. Kimchi erklärt zwar auch חֲמָתְךָ von חֵמֶת Schlauch, sagt aber zuletzt, es wäre wahrscheinlicher Stat. constr. von חֵמָה Zorn, Grimm, Wuth, wie 1. B. M. 27, 45., Jesaias 63, 6. וַאֲשַׁכְּרֵם בַּחֲמָתִי. Letztere Ableitung ist von den meisten Neueren, so wie von allen Alten befolgt worden. Wolf übersetzt: „den schäumenden Pokal.“ Er glaubt nämlich, das Wort חֲמָתְךָ soll hier sowohl Zorn, als Schlauch bezeichnen. Der Dichter habe hier auf den vor Wuth schäumenden angespielt, der dem schäumenden Pokale gleich ist. Wir haben auch die Bedeutung Schlauch, Taumelkelch gewählt, weil das im folgenden Vers vorkommende כּוֹס dafür zu spre-

chen scheint. De Witte übersetzt: Gluthtrank. Bei den LXX finden wir: ἀνατροπὴ θολερὰ „trüber Satz, gerüttelte Hefen,“ und Bahrdt vermuthet, sie hätten für מספח — מכפת gelesen, welche Leseart er in den übrigen griechischen Versionen, wenn zwar Etwas verschieden, auch zu finden glaubt. Wahl behauptet aber, sie hätten מספח (sonst משפח propr. adhaesio) gelesen. Für חמתך glaubt er, hätten die 70 חמתה gehabt, das ihm um so gewisser scheint, da Symmachus, Theodotion, Aquila und die Quinta auch das Suff. ך nicht ausdrücken; daher er auch חמתה (von חמה mit ה paragogico) für die richtige Leseart hält, wozu er noch bemerkt: „Hierbei könnte man mit Einigen das חמתה in der Bedeutung von חמת unternehmen, und übersetzen: „der seinen Schlauch ausgeußt.““ Er wählt aber doch: „der seinen Hefen mischet.“ Die Vulgata hat: mittens fel suum, (Galle kann recht wohl für Wuth, Grimm, Zorn gesetzt werden; in diesem Sinne kommt auch fel bei Virgil vor.) darauf Einige die Vermuthung gründen, חמתו oder חמתה sey die einzig richtige Leseart. Allein es ist nur zu gewiß, daß חמתך richtig und ganz dem hebräischen Dichter angemessen ist, der im Strome der Rede von der 3. zur 2. Person übergeht, wenn er in seiner Begeisterung, die Person, von der er früher gesprochen, anzureden glaubt. Vgl. Hiob 18, 4. S. Gesenius Lehrgebäude S. 742 ff., wo er auch diesen Vers anführt, und ihn übersetzt: „wehe ihm, der seinem Freunde zutrinkt, der du einschenkst deinen Gluthtrank.“ Daß nun keine Uebersetzung der Alten das ך ausgedrückt hat, liegt bloß darin, weil andre Sprachen

16.) Dich hat gesättigt Schmach mehr, denn Ehre?
So trink' auch du, und entblöße dich;
Es wendet sich zu dir der Becher der Rechte
des Herrn,
Und speie Schmach auf deine Ehre!

jenen Absprung der Construction nicht zulassen. (Vgl. die Anmerkung zu Kap. 1, 11. S. auch Kap. 3, 8.)

וְאַף שַׁכֵּר und auch (ihn) berauschst. Diejenigen, die חֲמָתְךָ von חֵמָה Grimm ableiten, könnten das אַף ihm entsprechend mit Wuth übersetzen, wie schon Perschke es gibt, welcher übersetzt: „Weh' ihm, Unterdrücker Andrer, Du geußest aus deinen Schlauch, In Wuth zu berauschen." Wolf, der das אַף auch in dieser Bedeutung nimmt, hat also: „Er reichet ihnen hin den schäumenden Pokal, Daß sie, bezecht von seinem Grimme, taumeln." Nach Andern ist וְאַף mit damit zu geben.

שַׁכֵּר Infinit. Piel von שָׁכַר sich satt trinken, berauschen, im Piel trunken machen, Jemanden berauschen. Der Infinit. steht öfters für das Partic., und da hier vorher das Partic. מְסַפֵּחַ steht; so haben die Alten auch hier übersetzt, als stünde מְשַׁכֵּר, ohne es so vor sich gehabt zu haben, wie Wahl vermuthet, und der Meinung, als sey der masoretische Text nach der Uebersetzung des Chaldäers geändert worden, huldiget.

— לְמַעַן „um schauen zu können auf ihre

טו) שָׂבַעְתָּ קָלוֹן מִכָּבוֹד
שְׁתֵה גַם־אַתָּה וְהֵעָרֵל
תִּסּוֹב עָלֶיךָ כּוֹס יְמִין יְהוָה
וְקִיקָלוֹן עַל־כְּבוֹדֶךָ׃

Blößen." Ein zwar bildlicher Ausdruck, der, wie wir im exeget. Commentar zeigen werden, viel Parallelstellen aufzuweisen hat, aber auch in der Natur der Sache liegt. So heißt es bei Noah (1. B. M. 9, 21.); „er trank vom Weine, וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל er ward trunken, und entblößte sich." Vgl. auch 1. B. M. 49, 32. (S. den exegetischen Commentar.) מָעוֹר ist Blöße von עור bloß, nackt seyn. Die LXX, Vulgata und die übrigen Alten, der Chaldäer ausgenommen, haben מְעוֹרֵיהֶם mit dem Pluralis ausgedrückt. Der Chaldäer sah wahrscheinlich auf das im ersten Hemistich stehende רֵעֵהוּ; (S. die Anmerk. dazu.) er hat von וְאַף an also übersetzt: בְּדִיל דִּישְׁתֵּי וְיִתְרְוֵי וְיִתְגְּלֵי קְלָנֵיהּ „damit er trinke, und sich sättige, und offenbar werde seine Schande."

16.) שָׂבַעְתָּ — מִכָּבוֹד „Sättigt dich Schmach mehr, denn Ehre?" Der Ausdruck ist offenbar ironisch, wie das ganze Kapitel von Vers 6 an beißender Spott seyn soll. (Vgl. den exegetischen Commentar.) Einen ähnlichen Gang hat die Rede Ps. 52, 5. אָהַבְתָּ רָע מִטּוֹב „Liebst du das Böse mehr, als das Gute?" wo auch, wie hier, גַּם darauf folgt. Wahl hat dieses Hemistich also

ausgedrückt: „Sättige dich nun mit Schmach für Glorie!“ Fast eben so Bauer: „Mit Schmach statt Ehre sollst du gesättigt werden.“ Letztere Wendung ist von den meisten Neueren angenommen worden.

כָּבוֹד Ehre, Ruhm, steht zuweilen für Glanz, Pracht. Die LXX scheinen für שָׂבַעְתָּ, שְׂבַעָה gelesen zu haben.

וְהֵעָרֵל und entblöße dich. Perschke hat: „Auch du trink' bis zum Rausche,“ das wohl dasselbe ist. Bauer übersetzt: „und zeige deine Blöße.“ Wahl, de Wette und Andre haben: „und zeige deine Vorhaut.“ (S. hierzu den exegetischen Commentar.) Nach Kimchi ist וְהֵעָרֵל soviel, als וְהֵרָעֵל von רָעַל (Nah. 2, 4.) zittern, taumeln. So Zach. 12, 2. סַף־רַעַל Taumelbecken, und Jesaias 51, 17. כּוֹס הַתַּרְעֵלָה Taumelkelch. Die Transposition des ר findet häufig Statt. Eine ähnliche, wie רָעַל und עָרַל, ist רָעַף und עָרַף träufeln. Auf diese angegebne Buchstabenversetzung scheinen schon die LXX Rücksicht genommen zu haben, wenn sie übersetzen: καρδίᾳ σαλεύθητι καὶ σείσθητι. (Beide letzteren Wörter haben sie gleichsam Erklärungsweise hinzugesetzt.) Araber, Syrer und die Vulgata folgen ihnen. Auch Wolfssohn scheint an diese Transposition zu denken, da er übersetzt: „und taumle.“ Wider diese Erklärung spricht aber, wie auch Rosenmüller bemerkt, der vorhergehende Vers, welcher mit הַבִּיט אֶל מְעוֹרֵיהֶם schließt, worauf sich denn וְהֵעָרֵל bezieht, und folglich mit „zeige deine Vorhaut, oder entblöße dich“ übersetzt werden muß. (Siehe übrigens S. Jarchi zu 2. B. M. 6, 12.)

— תִּסּוֹב, es wendet, u. s. w. תִּסּוֹב Fut. Niphal von סָבַב sich wenden. — כּוֹס ist hier Taumelkelch, der Kelch Gottes, der so oft in der heiligen Schrift vorkommt. Vgl. Jesaias 51, 17. 22., 63, 6., Jerem. 25, 15. 16., 49, 12. 51. 7., Ezech. 23, 31., 32, 33., Psalm 75, 9. und öfter. (S. den exeget. Commentar.) Der Chaldäer hat dieses Hemistich also ausgedrückt: יִסְתַּחַר עֲלָךְ כַּס דְּלוּט מִן קֳדָם יְיָ „es wird sich zu dir wenden der Becher des Fluches vom Herrn.“

וְקִיקָלוֹן. Die meisten Neueren erklären dieß Wort mit Kimchi, als zusammengesetzt von קִיא und קָלוֹן, (für קִיא stünde aber קִי,) und nun nehmen sie entweder diese Wörter ganz, wie Kimchi, als קִיא שֶׁל קָלוֹן „Gespei des Schmaches“ vomitus ignominiae, wie die Vulgata hat, oder sie nehmen קִיא als Imperativ, und übersetzen: „und speie Schmach auf deinen Glanz.“ Diese Ableitung findet Kimchi um so passender, indem, wie er sich ausdrückt, Betrunkenheit, Erbrechen errege, כֵּיוָן שֶׁהַשִּׁכְרוּת מְקִיא, wie Jes. 19, 14. es heiße: כְּהִתָּעוֹת שִׁכּוֹר בְּקִיאוֹ „wie das Taumeln eines Betrunknen in seinem Erbrechen.“ Gesenius hat in seinem Handwörterbuche S. 1003 ebenfalls diese Ableitung angenommen; daher auch, wie er dort sagt, 9 Mß. es getrennt schreiben. In seinem Lehrgebäude S. 135 sagt er aber: „קִיקָלוֹן Schande, (was passender ist, als Schandgespei,) wahrscheinlich für קְלַקְלוֹן.“ Letzteres ist die Meinung Aben Esra's, welcher sagt: קִיקָלוֹן מִלָּה אַחַת וְהַפֵּא כָּפוּל שֶׁהוּא הַהֵלֶת כָּל מִלָּה כְּמוֹ בָּבַת עֵינוֹ וְאוּלַי הֵם שְׁתֵּי מִלּוֹת כְּמוֹ כֶּלֶב

17.) Denn die Gewaltthat Libanon's wird dich
bedecken,
Und die Zerstörung des Wildes, es wird
schrecken,
Wegen des Menschenbluts und Länderraubs
An Stadt und an den in ihr Wohnenden.

„קיקלון שַׁב עַל קָאוֹ. ist Ein Wort, und das פ radical ist verdoppelt, wie Dieß öfter am Anfange eines Wortes Statt findet; so בְּבַרה für בַּרה. Vielleicht aber auch sind es zwei Wörter, nämlich von קָא (Sprchw. 26, 11., א in י verwandelt) und קָלוֹן." Beide Ableitungen, die Aben Esra angibt, stimmen mit dem Aramäischen קִיקְלָא stercus zusammen. Für die Erstere, die er annimmt, spricht die Uebersetzung des Chaldäers, der bloß וְיֵיתֵי קְלָנָא „und es komme Schmach" hat. Auch der Syrer setzt bloß ܨܥܪܐ ignominia, wozu Bahrdt schon bemerkt: „*Syrus* vero legit קיקלון, ac si mera esset litterarum duplicatio vocis קלון." Eben so scheint Dahl dieser Erklärung beizupflichten, indem er übersetzt: „Und Schimpf wird deine Herrlichkeit beflecken."

17.) חֲמַס לְבָנוֹן „die Gewaltthat Libanon's," d. h. die Gewaltthat, die am Libanon verübt. חָמָס und שֹׁד sind hier synonym. Aquila übersetzt חָמָס mit αἷμα, soll aber, wie Bahrdt, Wahl und Tychsen (in seinem bestreiten Tentamen Seite 52) behaupten, das hebräische Wort beibehalten und somit für חָמָס αἷμας

יז) כִּי־חֲמַס לְבָנוֹן יְכַסֶּךָּ
וְשֹׁד בְּהֵמוֹת יְחִיתַן
מִדְּמֵי אָדָם וַחֲמַס־אֶרֶץ
קִרְיָה וְכָל־יֹשְׁבֵי בָהּ׃

gesetzt haben. Justi bemerkt aber: (zu Kap. 1, 9.) „חמס bezeichnet die blutgierigen Anschläge dieser Eroberer. Auf diese, auch im Arabischen Statt findende Bedeutung des Worts nahm unstreitig Aquila Rücksicht, wenn er dasselbe Kap. 2, 17. durch αἷμα übersetzt."

יְכַסֶּךָּ wird dich bedecken, d. h. schwer treffen, wie Einige wollen. Wir verstehen aber darunter, wird dir vor und nachgehen, und übersetzen darnach: „Dir graut die Thatgewalt am Libanon." (S. den exegetischen Commentar.) Wahl übersetzt: „Dich umringen soll Ueberwältigung Libanons," und bemerkt: „der ganze fürchterliche Libanon mit allen seinen Schrecken wird über dich kommen, herstürzen," dabei an des Libanons erstaunliche Höhe, und an dessen hervorragende Wälder denkend.

שֹׁד בְּהֵמוֹת die Zerstörung des Wildes, d. h. die Störung des Wildes. בְּהֵמוֹת bezeichnet auch die wilden Thiere. So 5. B. M. 32, 24. וְשֶׁן־בְּהֵמוֹת. Gesenius übersetzt: „die Verheerung durch wilde Thiere." Die LXX haben auch בְּהֵמוֹת in dieser Bedeutung gegeben, indem sie θηρίων setzen. — Unter לְבָנוֹן verstehen Eini • Palästina, Andre den von Libanonscedern erbauten Tempel; unter בְּהֵמוֹת, das parallel steht,

verstehen sie Israel, (s. den exegetischen Commentar.) Darnach finden wir bei dem Chaldäer folgende Uebersetzung: אֲרֵי חֲטוֹף בֵּית מַקְדְּשָׁא יַחְפְּנָךְ וּבִזַּת עַמֵּיהּ תְּתַבְּרִנָּךְ· „denn die Gewaltthat des Hauses des Heiligthums wird dich bedecken, und die Plünderung seines Volkes wird dich zerschmettern."

יְחִיתַן· Kimchi bemerkt: „יְחִיתַן stammt von חָתַת, und das י stünde für das Dagesch, das eigentlich im ת stehen sollte, oder das Stw. ist חות, welches aber dieselbe Bedeutung, wie חתת hat." Gesenius spricht öfters davon; in der Vorrede zum ersten Theile seines Handwörterbuchs Seite XXIV sagt er: „Auch חות wünschte ich nicht aufgenommen zu haben, da eine Menge von Analogien die Richtigkeit der ältern Ableitung des יחיתן von חתת hinlänglich begründet." Im Buche heißt es S. 285 „חוּת, حات sich auf die Beute herabstürzen. Hierher gehört יְחִיתַן Fut. Kal oder Hiph. mit dem ן parag., welches aber in dieser Form sonst ohne Beispiel ist. Andre nehmen ןַ als Pronominalanhang für ןֵ an, und Dieses incorrect für das Masculinum." Seite 347 sagt er: „Zu dem Fut. Hiph. dieses Verbi (חתת) gehört übrigens höchst wahrscheinlich auch יְחִיתַן, terrebit eos, für יְחִתֵּן, wie LXX und Vulgata ausdrücken, (πτοήσει σὲ, deterrebit eos,) und die ältern Grammatiker mit Recht annahmen;" und Seite 1328 (Anhang II Analytischer Theil) finden wir bei ihm: „יְחִיתַן für יְחִתַּן Fut. Hiph. von חָתַת, mit dem Pron. ןַ d. i. Pausa für ןֵ. Die gegenwärtige Leseart kann daher mit de Wette gewandt werden: und des Wil-

des Verstörung, welche es (das Wild) erschreckte. *Mahn* (Observ. exeget. in quaedam V. T. loca, obs. IX.) nimmt יְחִיתַן für 3. fut. fem. plur. mit chaldäischer Form, wie יְקִימַן von חוּת, für תְּחִתֶּנָה, (Aben Esra nimmt Dieß schon an;) und er hätte zur Bestättigung seines Versuches noch die ähnlichen Formen יְחַמְנָה, יַעַמְדְנָה, יִשַּׁרְנָה anführen können. Dem Einwurfe, daß die Chaldäer keine Verba med. Jod in fut. Pe. haben, ließe sich begegnen, wenn man es nicht für Pe., sondern für Aphel erklärte; vielleicht könnte auch die, auf jeden Fall vorzüglichere, Ableitung von חתת bei dieser Modification beibehalten werden, und es wäre dann 3. fem. plur. Hiph. von חָתַת. Daß יחיתן hier auf das rectum בְּהֵמוֹת, statt auf das regens שׁד bezogen sey, sieht man von selbst.“ יְחִיתַן muß, wie man aus dem Angeführten sieht, von חָתַת abgeleitet werden, und es steht für יְחִתַּן, das Dagesch hat sich in Chirek magnum aufgelöst, und für Zere steht wegen der Pausa Patach. (Vgl. Gesenius Lehrgebäude S. 177.) Das ןַ ist aber nicht Pronominalanhang, wie Einige annahmen; sondern weit wahrscheinlicher ן paragogicum, wie Eichhorn (Einleit. ins A. T. Th. 3.) auch annimmt, das vielleicht der Dichter statt des Suff. ךָ setzt, um die Pausa tönend zu machen; darnach übersetzen wir: und die Störung des Wildes schreckt (dich.) Für diese Erklärung spricht das [illegible] יְכַסֶּךָּ. Daher haben die LXX, der Syrer und der Chaldäer יְחִיתֶךָ ausgedrückt, ohne es vor sich gehabt zu haben, was Einige glaubten. Daß das ן ein ן paragogicum ist, findet auch darin Bestättigung, weil wir dasselbe bei

18.) Was nützt ein ausgehauenes Bild,
Daß es ausgehauen hat sein Bildner?
(Was) Gegossnes Bild und falscher Lehrer,
Daß vertraut der Bildner seines Gebildes darauf,
Zu machen stumme Götzen?

Habakuk öfters antreffen; so steht Kap. 3, 7. כּוּשָׁן für כּוּשׁ, יִרְגְּזוּן für יִרְגְּזוּ. —

—מִדְּמֵי אָדָם siehe die Anmerkung zu Vers 8.

18.) הוֹעִיל nützen, helfen. Stw. ist יָעַל, kommt aber nur im Hiphil vor. Vgl. Jerem. 2, 8. וְאַחֲרֵי לֹא־יוֹעִילוּ הָלָכוּ und nach denen, die Nichts nützen, d. h. nach den Götzen gehen sie. Siehe auch Jesaias 44, 9. 10.

פֶּסֶל ist ein ausgehauenes Bildniß, vom Stw. פָּסַל behauen, bilden. Im Syrischen ist ܦܣܠ Steine behauen, Etwas aus Stein bilden. Vielleicht begreift aber פֶּסֶל jedes, sowohl geschnitzte, als ausgehauene Bild, weil im folgenden Verse Beider Erwähnung geschieht, und מַסֵּכָה von נָסַךְ ist das gegossne Bild, worauf das im folgenden Verse stehende תָּפוּשׂ זָהָב וָכֶסֶף zu beziehen wäre. (Siehe die Anmerkung zu dem folgenden Verse.) Hieronymus versteht unter פֶּסֶל nur ein aus Stein gehauenes Bild, indem er es von מַסֵּכָה also unterschei-

יח) מַה־הוֹעִיל פֶּסֶל
כִּי פְסָלוֹ יֹצְרוֹ
מַסֵּכָה וּמוֹרֶה שָּׁקֶר
כִּי־בָטַח יֹצֵר יִצְרוֹ עָלָיו
לַעֲשׂוֹת אֱלִילִים אִלְּמִים׃

det: Ne putemus, unum esse, *quod sculpitur* et *conflatur*. *Sculpturum* quippe possumus in lapidibus et in marmoribus accipere, *conflatura* vero in his metallis intelligitur, quae solvi possunt atque conflari, verbi gratia, auro, argento, aere, plumbo, stannoque,

כִּי פְסָלוֹ daß es ausgehauen (gebildet) hat. Wir haben das כִּי nach seiner gewöhnlichen Bedeutung daß übersetzt. Wahl erklärt כִּי entsprechend dem qui, quae, quod, כִּי — יֹצְרוֹ „welchen der Künstler behaute." So haben, setzt er hinzu, die Sineser ihr ché, die Perser, Türken und Tartarn ihr ki oder kih." Ihm folgen Dahl, de Wette u. m. A.

יֹצְרוֹ sein Bildner, eigentlich der es gebildet hat. Vor dem nun folgenden Satze des Verses müssen die Worte מַה־הוֹעִיל hinzugedacht werden.

וּמוֹרֶה שָּׁקֶר und lügenhafter, falscher Lehrer, oder der Lügen lehrt. Für diese Uebersetzung spricht die Stelle Jesaias 9, 14. וְנָבִיא מוֹרֶה־שֶּׁקֶר „und der Prophet, der Lügen lehrt." Dahl übersetzt: „Was das gegoßne Bild und täuschende Orakel." Der

19.) Weh' dem, der zum Holze spricht, wach auf!
Erhebe dich! zum stummen Steine.
Er soll lehren?
Sieh', er ist eingefaßt mit Gold und Silber,
Und kein Geist ist in ihm.

Chaldäer übersetzt: הַחֲלַת שְׁקַר „falscher Götze." Die LXX haben dafür: φαντασίαν ψευδῆ, was auch die Vulgata mit imaginem falsam wiedergibt. Einige haben daher bei dem Chaldäer, den LXX und der Vulgata statt מוֹרֶה, צוּרָה (Gestalt, Form, Bild) finden wollen, obgleich der LXX φαντασίαν, auch wenn man annehmen will, sie hätten צורה vor sich gehabt, undeutlich bleibt. Man kann vielmehr besser mit Wahl מוֹרֶה beibehalten, und dieses von ירה posuit, statuit ableiten, wornach es statura, statua bezeichnet. Rosenmüller bemerkt: Videtur Graecus interpres מוֹרֶה pro מַרְאֶה accepisse. Andre glauben Nichts weniger, als daß die LXX wirklich מַרְאֶה vor sich gehabt hätten, und Nöldecke hält sogar מַרְאֶה für die einzig richtige Leseart, weil, wie er sagt, מוֹרֶה keinen guten Sinn gebe. Auch Justi sagt: „sie lasen wohl מַרְאֶה, welches Wort auch metonymisch von dem Objecte des Anschauens gebraucht wird. Hiernach bezeichnet es ein trügliches Fantom, — imaginem falsam etc." — Für מוֹרֶה zeigt das הוּא יוֹרֶה des folgenden Verses. Perschke übersetzt: „und der Förderer des Wahns." Ihm folgt

יט) הוֹי אֹמֵר לָעֵץ הָקִיצָה
עוּרִי לְאֶבֶן דּוּמָם
הוּא יוֹרֶה
הִנֵּה־הוּא תָּפוּשׂ זָהָב וָכֶסֶף
וְכָל־רוּחַ אֵין בְּקִרְבּוֹ׃

Justi, der des Wahnes Förderer hat, und Dieß also erklärt: „מורה שקר lügenhafter Lehrer, soll wohl hier nicht auf wirkliche Lehrer gehen, welche behaupteten, daß die Anbetung der Götzen Etwas helfe, sondern es ist eine Umschreibung des Götzenbildes; das Götzenbild lehrt, d. h. befördert den Wahn, ist des Wahnes Beförderer.“ Am Besten nimmt man wohl mit Dahl „falsche, täuschende Orakel“ an.

יֹצֵר יִצְרוֹ der Bildner seines Gebildes. יֹצֵר heißt der Bildner, der Künstler, und יֵצֶר das vom Künstler Gebildete, das Gebilde. Jesaias 29, 16. steht וְיֵצֶר אָמַר לְיֹצְרוֹ parallel mit מַעֲשֶׂה לְעֹשֵׂהוּ.

אֱלִילִים Götzen, von אֱלִיל nichtig, nichtige Wesen. אִלְּמִים (von אִלֵּם) stumm, steht bloß um des stärkern Nachdruckes Willen. Der Dichter nennt sie stumme Götzen, weil sie denen, die sie anrufen, nicht antworten. —

19.) לָעֵץ zum Holze, zum Klotze, für Holzbild, der Chaldäer hat daher לְצַלְם אָעָא; eben so setzt er für das folgende לְאֶבֶן, לְרַחֲלַת אַבְנָא „zum Steingötzen.“

הָקִיצָה erwache, mache dich auf, synonym mit dem darauf folgenden עוּרִי. Psalm 35, 23. הָעִירָה וְהָקִיצָה. Vgl. auch Ps. 44, 24., 59, 6. und 1. B. d. K. 18, 27.

דּוּמָם stumm, starr. Stw. דָּמַם 2. B. M. 15, 16. יִדְּמוּ כָּאָבֶן „sie werden starr seyn, wie ein Stein." דּוּמָם ist ein Adverbium, und steht hier, gleich einem Nomen, als Genitiv nach, wie 1. B. Samuel 25, 31. דָּם חִנָּם steht. Vgl. Sprchw. 24, 28. (S. Gesenius Lehrgebäude Seite 826 ff.) Vielleicht könnte man das דּוּמָם vertrauungsvoll, harrend übersetzen, wie Klagel. 3, 26. טוֹב וְיָחִיל וְדוּמָם, wornach der Vers zu übersetzen: Weh' dem, der zum Holze spricht, erwache, zum Steine, erhebe dich — vertrauungsvoll. Vgl. Ps. 37, 7., 62, 2. 6. Die LXX ziehen das עוּרִי zu הָקִיצָה, und für דּוּמָם scheinen sie רוֹמָם gelesen zu haben.

הוּא יוֹרֶה er wird lehren, ist, wie Bahrdt bemerkt: Summa ironia, das auch Justi annimmt, indem er es erklärt: „Dieser Stein wird ein rechter Zukunfts-Lehrer seyn! Bittere Ironie! rc." Andre haben es lieber fragend genommen: er soll lehren? Dahl: „Wie? Dieser sollte lehren?" Letzteres ist dem Gange des Verses anpassender. —

— תָּפוּשׂ eingefaßt, belegt, wie auch der Chaldäer hat מְחַפֵּי, eigentlich: „er ist ergriffen, umfaßt," von תָּפַשׂ ergreifen, gleich 1. B. d. Kön. 6, 10. וַיֶּאֱחֹז אֶת הַבַּיִת בַּעֲצֵי אֲרָזִים „er belegte das Haus mit Cedernholz," wo das וַיֶּאֱחֹז ebenfalls von אָחַז

ergreifen stammt, und hier belegen, einfassen bezeichnet, wie das Deutsche besetzen von besitzen. (S. Gesenius Handwörterbuch S. 1223, und die Vorrede zum 2. Theile S. XI.) Justi sagt, man könnte auch תַּפּוּשׂ von פּוּשׁ stolz seyn, prangen, glänzen ableiten, das auch einen guten Sinn gäbe. Allein, ohne das Letztere zu widerstreiten, können wir doch nicht zugeben, daß תַּפּוּשׂ cum Sin von פּוּשׁ cum Schin stamme; Diese Ableitung rührt aber bei ihm offenbar daher, weil er auch „תַּפּוּשׁ von תָּפַשׁ“ (Beide mit Schin) aufstellt, indeß kein Kodd. תַּפּוּשׁ hat, und auch תָּפַשׁ kein Wort ist. —

וְכָל רוּחַ. Hieronymus hat in einigen Handschriften das וְכָל nicht gefunden, welches aber, wie auch Wahl sagt, zur Haltung des Ausdrucks nothwendig stehen muß. —

רוּחַ bezeichnet hier mehr, als Geist. „Hauch, Lebensathem.“ Hieronymus bemerkt: Dicamus et illud, *spiritum* et *ventum* apud Hebraeos eodem apellari vocabulo, id est *Rua* (רוּחַ), et pro sensu loci vel *spiritum* accipi solere, vel *ventum*. Ergo et in hoc loco *spiritum* vel pro *vento* accipere possumus, quod nihil spiret in idoles, vel pro *anima*, quod simulacra inanimata sint.“ Die LXX setzen πνεῦμα dafür, das auch sowohl für ventus, spiritus, als anima steht. Wolf übersetzt die drei letzteren Sätze des Verses also: „Kann der dein Führer seyn? Deß Außenseit' mit Gold und Silber reich belegt; Deß Innres geistlos ist? —“

20.) Und der Herr ist im Tempel seines Heiligthums,
Stille vor ihm die ganze Erde!

20. הֵיכָל Pallast, Tempel, und überhaupt Wohnort Gottes, der Himmel. Vergleiche 2. Sam. 22, 7., Ps. 11, 4. und Micha 1, 2.

הַס (Stille! Schweige!) ist Imperat. Piel apocop. von הָסָה. Vergleiche Nehem. 8, 11. הָסָה ist schweigen, und הַס also: „Schweige." Es steht aber, wie auch Gesenius bemerkt, als Ausruf für: stille! Rosen=

כ) וַיהוָה בְּהֵיכַל קָדְשׁוֹ
הַס מִפָּנָיו כָּל־הָאָרֶץ׃

müller hält הַס für ein Onomatopoeticon, wie *St!* bei Plautus, welchem unser st! entspricht. Die LXX geben es mit εὐλαβείσθω, ohne deßhalb הַס gelesen zu haben; denn auch Kimchi umschreibt es mit: יִרְאוּ מִפָּנָיו כָּל הָאָרֶץ „es fürchte sich vor ihm die ganze Erde.“ Eben so finden wir bei Wolfssohn: „In stiller Ehrfurcht bete ihn an, Erdkreis!“

III.

1.) Gebet

des Propheten Habakuk nach Schigionoth.

1.) תְּפִלָּה. Siehe den Exkursus hierüber am Ende des Buches.

לַחֲבַקּוּק das לְ ist hier das Lamed auctoris, wie das öftere לְדָוִד in den Psalmen; das Arabische ل ist ihm analog. (Vgl. de Wette Commentar zu den Psalmen Einleitung S. 18 und Gesenius a. a. O. S. 514.)

שִׁגְיֹנוֹת ein Wort, das sehr verschieden erklärt wurde; der Singular davon ist, wie bereits die ältesten Commentatoren annahmen, שִׁגָּיוֹן. Nach Menachem ben Saruck, der von Raschi angeführt wird, ist שִׁגָּיוֹן ein musikalisches Instrument, was auch Michaelis vermuthet, wornach man hier übersetzen müßte: auf Schigionoth. Gegen diese Erklärung spricht aber erstens: daß Ps. 7, 1. mit שִׁגָּיוֹן לְדָוִד beginnt, und nicht mit לַמְנַצֵּחַ עַל שִׁגָּיוֹן, wie Dieß der Fall ist bei den übrigen Instrumenten, die vorkommen. Zweitens: weil dieses Kapitel hier die Nachschrift לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי hat. Aben Esra hält שִׁגָּיוֹן für carmen amabile, oblectabile, wogegen Wahl erinnert, warum wir diese Ueberschrift nicht bei mehreren Psalmen, die genug Character des Liebenswürdigen haben, finden. Nach zwei andern Meinungen, die Aben Esra anführt, ist שִׁגָּיוֹן von שָׁגָה, und bezeichnet nach der Einen Meinung „ein wollüstiges

ג׳

תְּפִלָּה א)
לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא עַל שִׁגְיֹנוֹת׃

Gedicht," wie das שָׁגָה in בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁגֶּה תָמִיד „in ihrer Liebe (d. h. in der Liebe zu ihr) fröhnest du, taumelst du stets;" nach der Andern von שָׁגָה irren, sich vergehen, und ist soviel, als שְׁגִיאָה peccatum ex ignorantio. S. Jarchi nimmt hier bei שִׁגְיֹנוֹת die Ableitung von שָׁגָה peccare per errorem an, indem er es auf die Klagen Kap. 1, 2. 13. bezieht, aber zu Ps. 7, 1. bemerkt er, daß dort שִׁגָּיוֹן nicht von שָׁגָה errare könnte abgeleitet werden. Diese Ableitung ist jedoch angenommen worden von Aquila, Symmachus, die Quinta, welche περὶ ἀγνοημάτων haben, und Hieronymus, bei dem wir pro ignoratiis finden. Auch der Chaldäer folgt dieser Bedeutung, indem er unsern Vers folgender Weise paraphrasirt: צְלוֹתָא דְצַלֵּי חֲבַקּוּק נְבִיָּא כַּד אִתְגְּלֵי לֵיהּ עַל אַרְכָּא דִיהַב לְרַשִׁיעַיָּא דְאִם יְתוּבוּן לְאוֹרַיְתָא בְּלִבָּב שְׁלִים יִשְׁתְּבִיק לְהוֹן וִיהוֹן כָּל חוֹבֵיהוֹן דְּחָבוּ קֳדָמוֹהִי הָא כְּשָׁלוּתָא „das Gebet, welches betete Habakuk, der Prophet, als ihm offenbart wurde, die Frist, welche gegeben ist den Gottlosen, daß, wenn sie zurückkehren zum Gesetze mit vollkommenem Herzen, er ihnen vergeben, (sie erlassen,) wird, und es werden seyn alle ihre Sünden, die sie gegen ihn begangen haben, wie Sünden, die aus Unwissenheit geschehen sind." Eben so scheint Theodotion

2.) Herr, ich habe vernommen deinen Ausspruch —
ich habe mich gefürchtet! —
Herr, dein Werk! — —
Im Laufe der Jahre belebe es,
Im Laufe der Jahre mache kund;
Im Zorne wirst du an Erbarmen denken.

eine ähnliche Ableitung in Gedanken gehabt zu haben, wenn er περὶ τῶν ἑκουσιασμῶν dafür setzt, und Luther hat sie ganz beibehalten, denn er hat: „für die Unschuldigen.“ Andre vergleichen das Arabische شجي anxius, tristus, moestus fuit, traurig seyn; שִׁגָּיוֹן ist nun Trauerlied, und עַל שִׁגְיֹנוֹת übersetzen sie nach Klageliederweise, Elegienartig, in Klagetönen. So Perschke, Herder, Bauer, de Wette, und A. Allein weder Ps. 7, 1., noch hier, ist die Bedeutung Klagelied passend, besonders kann diese Tefille, im Ganzen genommen, nicht Klagelied genannt werden. Auch kann man, wie schon Wahl bemerkt, nicht annehmen, daß dieses Gebet mit Klagetönen abgesungen worden sey; denn das Ganze verliert alsdann von seinem Feuer. Wahl schlägt daher vor, das Syrische zu vergleichen. „שִׁגָּיוֹן ist nämlich, sagt er, ein Nennwort der 2. Conjugation (Piel) von der Wurzel שְׁגִי oder שָׁגָה. Nun aber heißt ܫܰܓܺܝ (Conj. II von ܫܓܳܐ) cecinit, und ܫܘܓܝܬܐ Cantus, Cantilena. Also wird שִׁגָּיוֹן ein allgemeiner Name für Gesang, Lied seyn. Ganz richtig übersetzen daher die LXX ᾠδῇ.“ Diese Erklärung

ב) יְהוָה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ² יָרֵאתִי
יְהוָה פָּעָלְךָ
בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ
בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ
בְּרֹגֶז רַחֵם תִּזְכּוֹר׃

scheint wohl die richtige zu seyn; darnach ist Ps. 7, 1. mit „ein Lied Davids“ zu geben; die LXX setzen dort für שִׁגָּיוֹן ψαλμὸς, während Araber, Syrer und Aethiopier es ganz auslassen, und hier muß עַל שִׁגְיֹנוֹת entweder nach den LXX mit μετ' ᾠδῆς; oder nach Andern, als Dathe, Bauer, Justi u. M., mit „ad modus odarum“ „nach dem Odengange“ zu geben seyn. So wahrscheinlich auch dieß Letztere ist; so haben wir doch lieber das hebräische Wort in der Uebersetzung beibehalten, was Dahl, Rosenmüller u. A. auch thun, da es immer nicht zu bestimmen ist, ob שִׁגָּיוֹן nicht eine besondere Art Gedichte bezeichne. Ueberhaupt sollte man Wörter, deren Bedeutung nicht hinlänglich entschieden ist, und die zum Sinne des Verses nichts beitragen, immer gerade, so wie sie stehen, wiedergeben, und Jeder verstehe darunter, was er wolle. Auch Mendelssohn hat Ps. 7, 1. „Ein Schiggajon David's“ übersetzt.

2.) שִׁמְעֲךָ deinen Ausspruch, Ruf, Kunde, Gerücht; in derselben Bedeutung steht שְׁמוּעָה Jes. 53, 1., Jer. 49, 14., Obad. 1., und ἀκοὴ Röm. 10, 16.

יָרֵאתִי Praet. Kal von יָרֵא fürchten, sich fürchten, auch Ehrfurcht haben, verehren; darnach übersetzen Einige: „Ehrfurcht ergriff mich." Perschke übersetzt: staunend; denn er leitet es auch von יָרֵא revereri ab. Beim Syrer finden wir שִׁמְעָךְ ܫܡܥܟ, welches man aber nicht gerade mit nomen tuum übersetzen muß, sondern dein Ruf.

פָּעָלְךָ dein Werk. Perschke: „dein Walten;" eigentlich dein Thun, dein Beginnen. Kimchi versteht unter פָּעָלְךָ das jüdische Volk, welches Jes. 45, 11. Gottes Werk genannt wird, und findet hierin viel Nachfolger. (S. den exeget. Commentar.) Zu diesem Satze des Verses muß שָׁמַעְתִּי und יָרֵאתִי, welche nach der hebräischen Dichterweise ausgelassen worden, hinzugedacht werden. (S. oben S. 28.) Die LXX haben es daher in ihrer Uebersetzung, welche wir weiter unten anführen, wiederholt.

בְּקֶרֶב שָׁנִים in medio annorum, wie die Vulgata übersetzt. In der Mitte der Jahre, d. h. im Laufe der Jahre. — חַיֵּיהוּ Imperat. Piel von חָיָה leben, חִיָּה ist beleben, wieder beleben. Einige wollen ohne zulänglichen Grund חַיֵּהוּ lesen. (S. Herder Geist der hebräischen Poesie Th. 2. S. 102.)

תּוֹדִיעַ du wirst kund machen, für mach' kund. Bahrdt übersetzt: „Wirst's kund werden lassen." Die Meisten nehmen תּוֹדִיעַ elliptisch für תּוֹדִיעוֹ, indem sie es auf פָּעָלְךָ beziehen, dem חַיֵּיהוּ entsprechend. Houbigant liest deßhalb sogar תּוֹדִיעוֹ, welche Leseart der

1. Königsbergische Kodex hat. Michaelis, Schnurrer und Kofod lesen nach dem Vorgange der LXX תּוּדַע „werde gezeigt, zeig', wer du seyst.“ Wolfssohn übersetzt: „mache kund Ewiger! in jenen Jahren, daß auch im Zorne du an Barmherzigkeit denkest.“ Hiernach ist es wohl unnöthig, die Leseart zu ändern. — Vielleicht könnte man תּוֹדִיעַ von יָדַע züchtigen, zerbrechen, bestrafen ableiten; dann würde der Vers einen recht schönen Sinn erhalten; „Im Laufe der Jahre bestrafe, züchtige; doch gedenk' im Zorne der Erbarmung.“ (S. den exeget. Commentar.) Daß יָדַע zerschmettern, züchtigen u. s. w. heißt, welches auch Heidenheim in seinem Commentar über B. M. 1. zu Kap. 4, 1. annimmt, wie in der Stelle Richter 8, 16. וַיֹּדַע בָּהֶם אֵת אַנְשֵׁי סֻכּוֹת „er züchtigte damit die Einwohner von Succoth,“ oder „er ließ es fühlen, u. s. w.“ und Ezech. 19, 17. וַיֵּדַע אַלְמְנוֹתָיו „er zerschmetterte ihre Palläste“ (אַלְמְנוֹתָיו steht nämlich, wie Jes. 13, 22. für אַרְמְנוֹתָיו, wofür der Chaldäer und das parallele וְעָרֵיהֶם הֶחֱרִיב zeigt,) will zwar Gesenius (a. a. O. S. 369.) nicht annehmen, vielmehr zieht er vor an beiden Orten וירע zu lesen, allein die jüdischen Commentatoren, die jene Bedeutungen auch an andern Orten annehmen, wie Jes. 53, 3. וִידוּעַ חֹלִי, Sprchw. 10, 9., וּמְעַקֵּשׁ דְּרָכָיו יִוָּדֵעַ „wer krumme Wege geht, wird gezüchtigt werden;“ Daselbst 14, 3. und Ps. 138, 6. וְגָבֹהַּ מִמֶּרְחָק יְיֵדָע „und hoch von ferne züchtigt (oder zerschmettert) er“ nach S. Jarchi und Aben Esra, zeigen hinlänglich, daß diese Bedeutung annehmbar ist.

בְּרֹגֶז — תִּזְכּוֹר „Im Zorne wirst du an Erbarmen denken.“ Dieser Satz muß bittend genommen werden; so hat Herder: „mach' mit den Jahren es bekannt, und denke im Zorne an Barmherzigkeit.“ Dahl und de Wette: „Jedoch im Zorne denke des Erbarmens.“ Perschke übersetzt: „Innigst erbarmend denk' das.“ בְּרֹגֶז רַחֵם ist ihm, wie er sagt, „commotione misericordiae, s. commotus misericordia, mit Herzenserbarmung, ut nos dicere solemus.“ זכר vergleicht er mit dem homerischen μνάω, welches elegant für agere, rem aggredi, perficere stehe. Ihm folgt ganz Wahl. — רַחֵם ist hier ein Substantivum, wovon der häufig vorkommende Pluralis רַחֲמִים; im Singularis kommt es übrigens weiter nicht vor. (Gesenius hat in seinem Handwörterbuche vergessen, diesen Singular anzugeben.) S. Aben Esra. Der Chaldäer hat unsern Vers folgender Weise paraphrasirt: יי שמעית שמע גבורתך דחלית· יי רברבין עובדך· די את יהב ארכא לרשיעיא דאם יתובון לאוריתך· ולא תבו ואנון מרגזין קדמך בגו שניא דיהבתא להון חיא· בכן את עתיד להודע גבורתך בגו שניא דאמרת לחדתא עלמא· לאתפרעא מרשיעיא דעברו על מימרך· וצדיקיא עבדי רעותך ברחמין תדכר· „Herr, ich habe gehört den Ruf deiner Stärke, ich habe mich gefürchtet; Herr, groß ist dein Werk, daß du Frist gegeben hast den Gottlosen, wenn sie zurückkehren zu deinem Gesetze; so sie aber nicht zurückkehren, und dieselben dich erzürnen in dem Laufe der Jahre, in welchen du ihnen gegeben hast Leben, (die du ihnen zu leben gegeben hast,) so wirst du bekannt machen, (עָתִיד לְהוֹדַע ist eine bloße Um-

schreibung des Futurums,) in den Jahren, wo du gesagt hast, die Welt zu erneuern, die Gottlosen zu bestrafen, (im Chaldäischen wird Dieß mit „Strafe zu nehmen von den Gottlosen“ ausgedrückt,) die dein Wort übertreten haben; aber der Frommen, die deinen Willen thun, wirst du mit Erbarmen gedenken. Die **LXX** übersetzen diesen Vers auch sehr verworren; sie haben: *κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου, καὶ ἐφοβήθην, κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην· ἐν μέσῳ δύω ζώων γνωσθήσῃ, ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ· ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ, ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου, ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ.* „Herr, ich habe gehört deinen Ruf, und habe mich gefürchtet. Herr, ich habe betrachtet deine Werke, und ich staunte. In der Mitte zweier Lebendigen wirst du erkannt werden, im Herannahen der Jahre wirst du erkannt werden; wenn herbeinaht die Zeit, wirst du gezeigt werden, im Erschüttertwerden meiner Seele, im Zorne (in ira, wie Hieronymus *ἐν ὀργῇ* übersetzt,) wirst du dich des Erbarmens erinnern.“ Die beiden ersten Hemistichien haben sie nun zwar ganz mit dem Texte gleich; nur haben sie, wie wir bereits oben sagten, im zweiten Satze des Verses שָׁמַעְתִּי und יָרֵאתִי wiederholt. (Für שָׁמַעְתִּי setzen sie *κατενόησα*, als stünde רָאִיתִי, und Dieses aus dem Grunde, weil שָׁמַע und רָאָה promiscue gebraucht werden. Vergleiche 2. B. M. 20, 15. und Aben Esra zu 2. B. M. 5, 21.) Auch das letzte Hemistich haben sie treu nach dem masoretischen Texte ausgedrückt; aber bei dem 3. und 4. Satze des Verses ist ihre Uebersetzung verworren, und von der Punktation abweichend, wie auch einige Wörter ganz verändert sind. Die Verwor-

3.) Gott kam von Theman her,
Und der Heilige vom Berge Paron — Selah!
Es deckte die Himmel seine Pracht,
Und seines Glanzes war sie voll, die Erde!

renheit rührt wahrscheinlich bloß aus eingestreuten Erklärungen her. (Siehe Rosenmüller.) Für שָׁנִים lesen sie שְׁנַיִם, und für חַיֵּיהוּ, חַיִּים; überhaupt ist das ganze ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ im Sinne einer Stelle im Talmud (Sotah p. 49) übersetzt. Das zweite בְּקֶרֶב ist nach ihnen und nach Aquila in בְּקְרֹב umzuändern, so wie הוֹדִיעַ in תֵּוָּדֵעַ. Daß aber auf diese Lesearten kein Werth zu legen ist, geht theils aus der Verworrenheit, die in dieser Uebersetzung herrscht, theils aus der Allegorie, die derselben zu Grunde liegt, hervor. (S. die Anmerkung zu diesem Verse in der anonymischen Uebersetzung „Chabakuks Lyrischer Gesang.“)

3.) מִתֵּימָן von Theman, d. i. ein Distrikt im Osten von Idumäa. Vgl. Jerem. 49, 7. 20., Ezech. 25, 13., Obad. 9. Der Chaldäer hat dafür מִדְּרוֹמָא „vom Süden.“ Eben so der Syrer, Theodotion, die Vulgata und mehrere der Neueren. Die LXX haben aber Θαιμὰν beibehalten.

יָבוֹא ist ein Futurum, das für das Praeteritum steht, wofür das folgende כִּסָּה spricht. Siehe Rosenmüller's Scholien und unsern exegetischen Commentar.

3) אֱלוֹהַּ מִתֵּימָן יָבוֹא
וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן סֶלָה
כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ
וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ׃

וְקָדוֹשׁ und der Heilige steht für Gott. Vgl. Kapitel 1, 12., Jesaias 1, 4., 63, 3.

מֵהַר־פָּארָן vom Gebirge Paran; Paron (Pharân) ist der Name einer Wüste zwischen Midian und Egypten, und הַר־פָּארָן das Gebirg bei dieser Wüste; die Gebirge Sinai, Seir und Pharan bilden zusammen eine große Bergkette. Die LXX haben noch den Zusatz κατασκίου δασέος (δασεῶς nach einer ἄλλος) „dem schattigen Gesträuche,“ welches aber bloß ein erläuternder Beisatz ist, wie schon Wahl annimmt.

סֶלָה kommt im Habakuk 3 mal, (Vers 3. 9. 13.) und in den Psalmen 71 mal vor; ist, wie auch Gesenius sagt: (a. a. O. S. 793) „von offenbar musikalischer Bedeutung, über dessen bestimmtere Deutung aber ein wohl nie sicher zu entscheidender Streit herrscht.“ Der Chaldäer übersetzt es mit לְעָלְמִין, worin ihm Theodotion folgt, der εἰς τέλος hat, woher wohl Einige לָנֶצַח verglichen, das auch zuweilen in Pausa steht. Dagegen Aben Esra, indem, wie er sagt, die Bedeutung ewig sehr oft ganz unpassend sei, wie z. B. hier, und V. 13. Ps. 81, 8. Er versteht daher soviel als wahrhaftig darunter, (כן הוא, ואמת הדבר, ונכון) ein bloßes Bekräftigungswort. — Kimchi (in seinem Wörterbuche) sagt: „Dieß

Wort ist sicher Musikzeichen; zum Beweise dient, daß es nur in den Psalmen und in dem Gebete Habakuks vorkommt, (welches auch gesungen ward; daher auch am Ende desselben למנצח בנגינותי.) Stammwort ist סָלַל, (erheben, erhöhen) und das ה, He paragogicum, darum hat das Wort stets Milel den Ton. סֶל wird nun nach der Form צֵל, קֵן gebildet, und sollte zwar das ל durch das angehängte ה ein Dagesch erhalten, welches aber ausgelassen ist, nach der Form הָרֶה. (1. B. M. 14, 10.) Die Bedeutung ist Erhebung, Erhöhung, wie סֹלּוּ, (Ps. 68, 5.) d. h. an diesen Stellen ist im Gesange die Stimme erhoben worden." Den Worten Kimchi's fügt Joel Löwe (in der Einleitung zu seinem Commentar zu der Mendelssohn'schen Uebersetzung der Psalmen) bei: „Daß סֶלָה ein Zeichen für den Sangmeister (מנצח) sey, wie er den Ton zu leiten habe." In etymologischer Hinsicht bemerkt er: „Die Verba media geminata (ע״ע), die quiescentia ל״ה, und die ל״ם, seyen rücksichtlich ihrer Bedeutung sehr ähnlich; demzufolge ist nun die Grundbedeutung vom Stw. סלל treten, wovon מְסִלָּה die Bahn, (worauf man sicher treten kann,) Dasjenige, was uns stufenweise höher führt, heißt nun סֻלָּם die Leiter; eben so ist in der Musik סֶלָה die Tonleiter." (Vgl. hiermit Eichhorn's allgem. Bibliot. der biblischen Literatur B. 5. S. 549 ff.) Hierzu kann man noch vergleichen סָלָה treten, Ps. 119, 18. סָלִיתָ „du zertrittst," und Klagel. 1, 15. סִלָּה tritt nieder, zertrete, wornach ein Dagesch unnöthig ist. (Gesenius hätte dieses letztere סָלָה nicht mit סָלָה wiegen zusammenstellen, sondern Dieses mit I, Jenes mit II

bezeichnen sollen.) Wahl bemerkt gegen Kimchi: (in seinem vierten Exkursus S. 226) 1.) es müßte nach Kimchi das ל in סֶלָה ein Dagesch haben; (diese Entgegnung fällt nun weg;) 2.) Selah erscheine in vielen Stellen, wo die Erhebung der Stimme musikalischer Bombast wäre." — Andre erklären סֶלָה nicht als ein eigentliches Wort, sondern als eine Abkürzung für סֹב לְמַעְלָה הַשָּׁר redi sursum cantor, oder סִימָן, סְלַח לִי הַשֵּׁם לְשַׁנּוֹת הַקּוֹל u. m. dgl. (Siehe Eichhorn a. a. O. B. 5. S. 545.) Nichts ist aber unwahrscheinlicher, als Dieß, da man bei den alten Hebräern nicht nachweisen kann, daß sie je Abkürzungen gehabt haben, und mit Recht bemerkt Gesenius: „Wäre Dieses der Fall, so müßte man die Hoffnung zu einer bestimmten Enträthselung wohl ganz aufgeben; denn Nichts bürgt uns dann für die Wahrscheinlichkeit der vorgeschlagnen Deutungen." (Vergleiche de Wette in der Einleitung zu seinem Commentar über die Psalmen S. 42.) Schindler meint, סלה sey ein Ausfüllungswort, welches stünde, um das Sylbenmaaß voll zu machen. Allein, wer hat ein Sylbenmaaß in den hebräischen Gedichten nachgewiesen? Und warum, frägt Wahl, fehlten immer gerade zwei Sylben? — Pfeiffer (über die Musik der Hebräer S. 17.) erklärt es nach dem Arabischen شلو ein Glied, Abschnitt; das Chor habe da die Stimme geändert, wozu der LXX Διάψαλμα ein Beleg sey, welches nach der Erklärung des Hesychius, Suidas und Philo „Abänderung der Stimme oder des Gesangs" bedeute. Wahl bemerkt dagegen, daß شلو nicht Abschnitt, sondern ein Glied am menschlichen Körper bezeichne. Diese Rüge ist jedoch

nicht hinlänglich zum Widerlegen, da man immerhin dieß Wort auch für das Glied eines Gedichtes kann gebraucht haben. Andre glauben, es sey ein bloßes Zeichen für Da Capo, (D. C.) ohne auf die oben angeführte Abbreviatur Rücksicht zu nehmen; dazu fehlt aber Bestätigung. Wieder Andre übersetzen es mit Pause, wozu das Syrische ܫܠܐ siluit, quievit, und das Chaldäische שְׁלָה ruhig seyn zu vergleichen ist. — Diesen beiden letzteren Meinungen entgegnet Herder, (Geist der hebr. Poesie Th. 2. S. 377) und folgt Pfeiffer, ohne das Arabische zu vergleichen, indem er sagt: „Wenn man die entscheidensten Stellen vergleicht, wo Sela vorkommt, so wollen sie offenbar weder Pause, noch *Da Capo*, noch Intermezzo, sondern Veränderung der Tonart sagen, die sich entweder wachsend, oder durch Uebergang in einen andern Takt und modum äußern konnte. Der Affekt des Liedes änderte sich, wofür סלה als Nota bene stand, den Sänger zu erinnern; — —, — — Der Grieche übersetzt Sela durch Διάψαλμα, das Suidas und Andere durch μελωδίας ἐναλλάγη concentus mutatio erklären u. s. w.“ Nun lese man noch das Ende des lehrreichen, vierten Excursus von Wahl: „Am Besten wäre es, sagt er, wenn man סלה in der Bedeutung eines Intermezzos, eines Nachhalls, eines Solos der Instrumente erweisen könnte. Dann wäre das ganze Stück einer Dichtung mit der Begleitung der Instrumentalmusik gesungen worden, bis auf einige feierlichen Stellen, wo die Vokalmusik Pause machte, und während der Pause sich die Instrumentalmusik allein hören ließ. Wenigstens das Διαψαλμα der LXX läßt sich dahin erklären, und der Alexandriner konnte die wahre Bedeutung des סלה wohl noch wissen.

Die Bedeutung Pause ist Nichts weniger, als ausgemacht gewiß. Es kann mit mehrerem Rechte Zwischenspiel der Instrumente erklärt werden, weil ψάλλειν, canere fidibus, fidibus oberrare bedeutet.“ Damit stimmen überein Rosenmüller, (Comment. in Psalm. Prolegg. T. I. pag. LIX.) Gesenius und Justi. Man sieht aus dem Angeführten, wie unsicher alle gemachte Versuche zur Erklärung sind; die einfachste, etymologische Ableitung haben wohl Kimchi und Joel Löwe gegeben. Wir wollen dem Gesagten nur noch Folgendes beifügen. Wenn man die Parallelstellen zu diesem Verse 5. B. M. 33, 2., Richt. 5, 4. und Ps. 68, 8. vergleicht, so bemerkt man einen poetischen Einschnitt beim zweiten Satze des Verses, der hier und Ps. 68, 8. mit סֶלָה bezeichnet wird; im 5. B. M. steht aber statt desselben das poetische לָמוֹ. — Will man סֶלָה durch Mutation erklären, so kann man es vielleicht von צְלָא beten ableiten, daß nämlich ein Choralgebet alsdann abgesungen wurde, oder auch von צָלַל klingen, klappern, und es wäre dann, wie Wahl u. A. annehmen, Zwischenspiel der Instrumente, welches entstand, wenn der Name Gottes ausgesprochen ward; daher wir es auch größtentheils nur da finden, wo in demselben Verse Gott genannt, oder von ihm gesprochen wird; wenigstens enthalten diese Verse immer Etwas Heiliges. Mit Letzterem stimmt der Ritus in den katholischen Kirchen, beim Sanctus zu klingeln, überein; so wie überhaupt die Tuschen, die beim Gloria und Credo, so wie nach der Praefation und bei Ita missa est gemacht werden, sich darnach erklären ließen. Doch auch Dieß Alles ist nur errathen, für deren Zuverlässigkeit Niemand bürgen kann. Wir nehmen daher am sichersten

4.) Und Glanz, wie Tageslicht, war's,
Strahlen (entsprühten) von seiner Hand,
Und dort ist Hülle seiner Macht.

an, סֶלָה ist Musikzeichen; was für Eins es aber ist, wird wohl ewig nicht klar werden, worauf man des Chaldäers לְעָלְמִין deuten möge. —

הוֹדוֹ seine Pracht; הוֹד steht für Glanz, Pracht, Majestät. — וּתְהִלָּתוֹ und sein Glanz, wie schon Kimchi וְזָהֳרוֹ dafür setzt, von הָלַל in der Urbedeutung hell seyn, leuchten, dann glänzend machen, glänzend seyn, wovon loben für glänzend machen. Vgl. Hiob 29, 3., und 2. B. M. 15, 10. נוֹרָא תְהִלֹּת „furchtbar im Glanze.“

Nach dem Choldäer lautet unser Vers also: בְּמִתַּן אוֹרַיְתָא לְעַמֵּיהּ אֱלָהָא מִדָּרוֹמָא אִתְגְּלִי׃ וְקַדִּישָׁא מִטּוּרָא דְפָארָן בִּגְבוּרַת עָלְמִין׃ אִתְחַפִּיאוּ שְׁמַיָּא זִיו יְקָרֵיהּ וְאֵמְרֵי תּוּשְׁבַּחְתֵּיהּ מַלְיָא אַרְעָא׃ „Als er das Gesetz seinem Volke gab, Gott, offenbarte er sich von Süden, und der Heilige vom Berge Pharan mit ewiger Kraft; es wurden bedeckt die Himmel vom Glanze seiner Herrlichkeit, und von den Lobreden auf ihn (eloquiis laudis ejus) ward erfüllt die Erde.“ (Siehe den exegetischen Commentar.)

4.) נֹגַהּ heller Schein, Glanz. Die LXX haben καὶ φέγγος ἀυτοῦ, Vulgata et splendor ejus; sie haben aber deßwegen nicht נָגְהוֹ gehabt, sondern sie setzten Er-

ד) וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה
קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ
וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזֹּה׃

klärungsweise es bei, wie auch die meisten neuen Uebersetzer „Und sein Glanz“ haben. Man kann es übrigens, wie schon Schnurrer bemerkt, auslassen, und „Ein Glanz war's, wie der Sonnen Glanz“ übersetzen.

כָּאוֹר für כְּהָאוֹר, wie das Licht, zeigt auf ein bestimmtes Licht, wie auch Heidenheim bemerkt, Tageslicht, Sonne. אור kommt öfters im diesem Sinne vor. Vgl. 1. B. M. 3, 5., Jos. 5, 30., Jes. 18, 4., 60, 1., Hiob 22, 28., 31, 26. Vgl. auch das Griechische Ὧρος für Phöbus. —

תִּהְיֶה steht im Futuro, hat aber hier die Bedeutung des **Praeteriti**, wie das יָבֹא im vorhergehenden Verse, und die beiden Wörter יֵלֵךְ, יֵצֵא im folgenden Verse; (Siehe Schnurrer und Rosenmüller z. d. St.) wahrscheinlicher steht es hier ganz ohne Zeitbestimmung. Vgl. 1. B. M. 2, 6. וְאֵד יַעֲלֶה, 4. B. M. 23, 7., Sprchw. 15, 20., Habakuk 2, 1. (S. Aben Esra in seinem Zachoth und Meosnajim, und in seinem Commentar zu Ps. 1, 1., Gesenius Lehrgebäude S. 764, 770, 773.) Fast alle Neuere beziehen das תִּהְיֶה auf נֹגַהּ, obgleich es **gener. mascul.** ist. (Gesenius hat in seinem Lehrgebäude S. 471 das נֹגַהּ hier für **fem.** erklärt, indeß er in seinem Wörterbuche Nichts davon

bemerkt.) Heidenheim bezieht es daher auf das הָאָרֶץ im vorhergehenden Verse; die Erde war so hell, wie Tageslicht; er übersetzt: „Sie schien der Sonne gleich, ein Strahlen-Bild, Angeflammt von seiner Feuerhand.“ De Wette nimmt es, als stühde es ohne Beziehung auf irgend ein Wort, impersonell; denn er übersetzt: „Glanz, wie Sonnenlicht, ist [um ihn her].“ Vgl. Gesenius Lehrgebäude S. 716.

קַרְנַיִם Strahlen. Der Chaldäer hat daher זִקוּקִין; vgl. 2. B. M. 34, 29, wo קָרַן strahlen, glänzen bezeichnet. Im Arabischen ist قَرْن Sonnenstrahl. Die LXX und ihre Uebersetzer, der Araber und der Syrer, so wie die Vulgata haben κερατα, cornua beibehalten, welche unglückliche Uebersetzung bei der angeführten Stelle 2. B. M. 34, 29., wie auch Wahl bemerkt, verursacht hat, daß die Maler gewöhnlich Moses mit Hörnern abbildeten. — Unter קֶרֶן verstand der Hebräer sehr viel; die Urbedeutung ist zwar Horn; Horn bezeichnet aber des Stiers Kraft und Zierde; daher steht es denn für Macht, Zierde und Größe eines Volkes; 5. B. M. 33, 17. „wie Reems Hörner, seine Hörner, Er stößt damit Nationen um.“ Gott wird Ps. 18, 3. קֶרֶן יִשְׁעִי genannt, wo man auch übersetzen kann: „Gott ist mein Schutz, mein Rettungsstrahl.“ Jedes Hervorragende nennt der Hebräer קֶרֶן, und was dachte er sich nicht unter קֶרֶן מְשִׁיחוֹ? (1. B. Sam. 2, 10.) Es ist die Krone des Hebraismus. Fast scheint das Lat. coronare, Franz. couronner, Deutsche krönen, (vergl. auch das Griechische κορώνη,) davon abzustammen. Das Lateinische cornua hat übrigens ganz den Gang des Hebräischen קֶרֶן genommen; zu קֶרֶן Strahl vergleiche man cornua lunae.

מִיָּדוֹ von seiner Hand, von der Seite; יָד ist auch Seite. Schröder erklärt es mit מִסָּבִיב.

וְשָׁם und dort. Heidenheim bemerkt: שָׁם zeige auf einen entfernten Ort; daher nach Aben Esra שָׁמַיִם davon abzuleiten ist. Vgl. das Arabische سَمَا hoch seyn. Die LXX übersetzen es mit καὶ ἔθετο, haben also wahrscheinlich וְשָׂם von שׂוּם ponere gelesen, worin Symmachus, Aquila und der Syrer ihnen folgen. Doederlein schlägt vor, (in seiner theolog. Bibliothek Bd. 4. S. 186.) diesen letzten Satz also auszudrücken: „Verwüstung war die Hülle seiner Majestät.“ שָׁם sollte man von שָׁמַם zerstören ableiten. Hülle der Majestät Gottes sey die Wetterwolke, die, indem Blitze von ihr ausfuhren, Verwüstung anrichtete. So sinnreich dieser Vorschlag ist; so scheint doch das Gewöhnliche hier passender zu seyn. (S. den exegetischen Commentar.)

חֶבְיוֹן von חָבָה verbergen, wie הֶגְיוֹן von הָגָה; es kann aber auch, wie schon Aben Esra bemerkt, von חבא abgeleitet werden. חֶבְיוֹן, das sonst nirgends weiter vorkommt, ist Hülle. (Gesenius hat in seinem Handwörterbuche dieses Wort ausgelassen.) S. Raschi zu Esra 3, 7.

עֻזֹּה steht für עֻזּוֹ, wie wirklich einige Ausgaben haben. Eben so steht 1. B. M. 49, 11. עִירֹה für עִירוֹ. עֹז heißt eigentlich Stärke, Kraft, Macht, aber auch Glanz, Herrlichkeit. Vergl. Ps. 96, 6. עֹז וְתִפְאֶרֶת בְּמִקְדָּשׁוֹ — „Herrlichkeit und Pracht in seinem Heiligthume.“ Wahl übersetzt: „Und das ist seiner Herrlichkeit Hülle nur,“ welches den schönsten Sinn gibt. — Beym Chaldäer

5.) Vor ihm her geht Pest,

Und ausgeht hitzige Seuche zu seinen Füßen.

finden wir unsern Vers folgender Weise umschrieben: וזהור יקריה כזהור בראשית אתגלי· וזיקוקין ממרכבת יקריה נפקין· תמן גלא ית שכנתיה דהות מטמרא מבני אנשא בתקוף רומא· „Und der Glanz seiner Herrlichkeit schien dem Urglanze gleich, und Funken giengen aus seinem Prachtwagen heraus; dort ist offenbart seine Majestät, die verborgen ist vor den Menschen mit der höchsten Macht. —"

5.) דֶּבֶר die Pest. Die LXX haben λόγος, als hätten sie דָּבָר gelesen; man nimmt aber besser mit Dahl an, daß im ursprünglichen griechischen Texte λοίγος gestanden sey, wenn nicht gar λοίμος, wie wir bei Aquila finden. Uebrigens müßte sich jener Fehler sehr früh in die griechische Version eingeschlichen haben, da sowohl der Araber, als Theodotion noch λόγος ausdrücken. Der Syrer hat ܡܘܬܢܐ, welches dem Chaldäer ähnelt; denn Letzterer übersetzt: מן קדמוהי משתלח מלאך מותא „Vor ihm her ist geschickt der Todes-Engel." Die Septima hat für דֶּבֶר πτῶσις Verderben gesetzt.

רֶשֶׁף Michaelis, Schnurrer, Herder, Kofod, Nachtigall, Dahl, Rosenmüller, Justi u. A. übersetzen dieß Wort nach dem Vorgange Aquila's, Symmachus, Theodotion's und der Quinta, welche πετεινὰ haben, mit Vogel, Raubvogel, Geyer. Sie gehen bei Erklärung dieses Wortes nach

ה) לפניו ילך דבר
ויצא רשף לרגליו׃

der Anordnung Michaelis (Beurtheilung der Mittel, die hebräische Sprache zu verstehen S. 298 — 307, und Supplem. p. 2269.) von der Stelle Hiob 5, 7. aus, nehmen, als ursprüngliche Bedeutung, Vogel, Raubvogel, wovon Ps. 76, 4. Vogel des Bogens tropisch für Pfeil, und Hohesl. 8, 6. nehmen sie רשפיה רשפי אש für Pfeile der Liebe. Andre, die zwar auch jene Anordnung beibehalten, verstehen jedoch hier, wo Raubvogel ihnen unpassend scheint, lieber Pfeile des Blitzes. Kalinsky, Perschke, Wahl, Bauer, Horst u. A. übersetzen daher: Strahlpfeile, Feuerpfeile, Blitzpfeile. (Siehe Perschke's Abhandlung über רשף S. 41 ff.) Auch de Wette übersetzt hier, so wie Ps. 74, 48. Blitz, welche Bedeutung er neben Raubvogel und Pfeil aufstellt, indem er einen Vereinigungspunkt dieser Bedeutungen in der Schnelligkeit annimmt. Dieselbe Anordnung findet man schon bei S. Jarchi zu Ps. 76, 4.; doch nimmt er zu Ps. 78, 48. die Bedeutung Blitz an, indem er auf 2. B. M. 9, 24. verweist. (Siehe daselbst.) — Wir übersetzen רשף mit Seuche, hitzige Seuche, weil das parallele דבר dafür spricht: weder Raubvogel, noch Blitzpfeil ist hier passend. Eben so nahmen es schon Aben Esra und Kimchi; Letzterer bemerkt: רשף כמו דבר, והענין כפול במלות שונות, וכן ולחמי רשף, והוא חולי הקדחת שהיא חמה השורפת וממיתה מהרה. „רשף entspricht dem דבר, und der Gegenstand ist mit

andern Worten wiederholt; Dieselbe Bedeutung hat רֶשֶׁף 5. B. M. 32, 24. Es ist die Krankheit des hitzigen Fiebers, welches eine brennende Hitze ist, die schnell trifft." In der Nacheinanderfolge der Bedeutungen folgen wir der Anordnung, die Gesenius, (a. a. O. S. 1077.) als die sicherste und leichteste, aufstellt, welche mit den Targumim und Aben Esra's und Kimchi's Erklärungen zusammenstimmt. (S. Aben Esra zu 5. B. M. 32, 24.) Dieser Anordnung zufolge ist רֶשֶׁף in der ersten Bedeutung: Kohle, Flamme, Gluth, (mit רֶצֶף verwandt.) Hoheslied 8, 6.; davon 2) Flamme Gottes für Blitz, Ps. 78, 48. וּמִקְנֵיהֶם לָרְשָׁפִים „er gab dem Hagelschlag ihr Vieh, und ihre Heerden den Blitzen preis." Psalm 76, 4. steht nun רִשְׁפֵי קָשֶׁת Flamme, Blitze des Bogens für Pfeil. (Vgl. Ferdusi bei Jones de poësi asiatica ed. Eichhorn pag. 250. *Sagittas flammis, similes, in illum effudi.*) Und endlich ist es hitzige, giftige Seuche 5. B. M. 32, 24. und hier. (Vgl. חֵמָה und שָׂרָף, die Gluth und Gift bezeichnen.) Das Einzigschwierige wäre bei dieser Anordnung der an sich schon schwere Vers Hiob 5, 7. וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף, wo man aber mit den LXX, Vulgata, Aquila, Symmachus, Syrer und Araber die Bedeutung Raubvogel annehmen kann, indem man sich eben so gut den Uebergang von Pfeil zu Vogel erlauben darf, als die Anhänger Michaelis jenen von Vogel zu Pfeil, wobei man auch darauf hinweisen kann, daß Ferdusi a. a. O. aquilae für sagittae aquilis similes gebraucht. — Vielleicht läßt sich auch Hiob 5, 7. die Bedeutung Blitz beibehalten, wenn man das Suff. von יַגְבִּיהוּ auf אָדָם

für יַגְבִּיהוּ beziehen wollte, wornach man übersetzen könnte: „Und des Blitzes Söhne d. h. der Donner erhebt ihn zum fliegen d. h. macht ihn sehr erzittern,“ also: „Und des Donners Krachen schreckt ihn auf.“ Es könnte Dieß wenigstens eben so gut passen, als die gewöhnliche Uebersetzung mit Vogel. Gegen die Anordnung Michaelis spricht außerdem, was schon Gesenius (a. a. O. S. 1078.) dagegen erinnert, auch noch Dieß, daß man Hohesl. 8, 6. von Pfeilen der Liebe verstehen muß, welche man einem hebräischen Dichter nicht aufbürden darf; die Pfeile Cupido's sind wohl mit ihm selbst erst entstanden, können also im Hebraismus nicht gefunden werden. Der Chaldäer gibt es mit שַׁלְהוֹבִית אֶשָּׁתָא „Feuerflamme,“ wornach Heidenheim u. A. übersetzen: „ein zehrend Feuer.“

יֵצֵא לְרַגְלָיו geht aus von seinen Füßen, d. h. folgt ihm nach.

6.) Er stand, und es wankte die Erde,
Er sah, und es erbebten die Völker;
Es zerstoben die Urgebirge,
Es sanken die ewigen Hügel,
Gleich ewigen Pfaden (sind sie) ihm.

6.) וַיְמֹדֶד und es wankte, bebte die Erde; so hat schon der Chaldäer וְאַזִיעַ אַרְעָא, und die LXX ἐσαλεύθη ἡ γῆ. Stw. ist מוּד, und וַיְמֹדֶד Fut. Piel, wie Perschke und Wahl auch annahmen, die das Arabische مَادَ *med. Je* mota, agitata fuit res vergleichen. Die Vulgata, der Syrer und die Septima leiten es von מָדַד messen ab: die meisten Neueren folgen ihnen. Dagegen wendet schon Perschke ein: quem in finem hoc dimensio terrae? Und Wahl fragt: „Aber was soll hier die Idee, daß Gott die Erde messe? Die Erde, sagt man, ist das Land der Chaldäer. Gott mißt es aus, um zu wissen, wie weit es gehe. — — Diese Idee wäre freilich mehreren Dichtern bekannt, hier aber findet sie nicht Statt. Man betrachte nur den Parallelismus!“ Andre zweifeln, ob ein Stw. מוד anzunehmen sey, lesen daher lieber וַיְמוֹט, wie sie auch beim Chaldäer und bei den LXX zu finden vermuthen. So bemerkt Herder, nachdem er übersetzt: „die Erde wankete.“ „Mehrere Uebersetzer haben וימטט gelesen. Der Parallelismus fordert's offenbar; wenn man statt דד den ähnlichen Schall ט liest, so ist die passende Leseart da. וימט in sensu transitivo nämlich, wie auch das zweite

ו) עָמַד ׀ וַיְמֹדֶד אֶרֶץ
רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם
וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי־עַד
שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם
הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ׃

Glied die Folge davon malt. Die Völker fliegen empor, so stark ist die Erde bewegt.“ Perschke und Wahl bestreiten nur, ob וַיְמֹדֶד abgeleitet von מָדַד messen, einen guten Sinn gäbe; Heidenheim aber bestreitet sogar, ob וַיְמֹדֶד grammatisch richtig von מָדַד abgeleitet werden könne, und ob nicht vielmehr seine jetzige Gestalt zeige, daß es Futur. Piel von מוד sey. Er sagt nämlich: „Alle Commentatoren leiten וימדד von מדד messen ab; wer aber in den Geist der hebräischen Sprache eingedrungen ist, der weiß, daß es nicht von מָדַד, sondern von מוד abgeleitet werden kann. Wäre das Stw. מדד, so müßte es וַיְמַדֵּד heißen, gleich 2. B. Sam. 8, 2. וַיְמַדֵּד שְׁנֵי חֲבָלִים und וַיְמַדְּדֵם בַּחֶבֶל, und Ps. 60, 8. וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד, nach Art aller geminantia ע (כפולים Verba duplicata) im Piel, wie die Stw. הָלַל (loben) חָלַל (entweihen) רָצַץ (zerschmettern), die im Piel ganz regulär sind, also אֲהַלֵּל, אֲחַלֵּל, אֲרַצֵּץ heißen, eben so im Hithpael מִתְהַלֵּל, מִתְחַלֵּל lauten müssen, aber יְהוֹלֵל, יְחוֹלֵל und יְרוֹצֵץ sind nicht Verba geminantia ע, sondern Verba quiescentia ע״ו, die im Pilel (בנין מרובע) stehen,

woven auch der Hithpael מִתְרוֹצֵץ, מִתְחוֹלֵל, מִתְהוֹלֵל heißt, wie ich bereits in meinem Commentare über die Genesis zu Kap. 25, 22. näher erklärt habe. Hieraus erhellt, daß וַיְמֹדֵד von מוד abgeleitet werden muß; von derselben Radix ist 1. B. d. Kön. 17, 21. וַיִּתְמֹדֵד עַל הַיֶּלֶד; seine Bedeutung ist wohl am Besten, wie Jonathan annimmt, erzittern, erbeben. Es ist verwandt mit וימוטט, so daß ט in ד verwandelt ist, und im Sinne mit Jes. 24, 19. מוֹט הִתְמוֹטְטָה אֶרֶץ zu vergleichen.“ Diese das innere Wesen der Grammatik und der Lexicographie berührende Bemerkung, welche Heidenheim faßlicher und ausführlicher in seinem Commentare über die Genesis zu Kap. 25, 22. vorgetragen hat, verdient gewiß eine nähere Auseinandersetzung. Er behauptet nämlich: Alle Verba med. gem. ע wären im Piel, Pyal und Hithpael vollkommen regulär, und hätten nie eine Form Poel, welche der Conjugation Polel (der Verba quiesc. ע, bei Gesenius Pilel genannt,) entspräche, und also statt Piel stünde. Ja, selbst wenn sich eine solche Form zeige, so sey zu schließen, daß jenes Wort von den Verb. quiesc. ע abgeleitet werden müsse, wie eben hier יְמֹדֵד. Daß aber spätere Grammatiker einen Poel statt des regulären Piel's aufstellen, und auch einen Hithpoel annehmen, Dieß rühre daher, weil sie אֲסוֹבְבָה, יְסוֹבְבֻנִי fanden, welche sie für Fut. Piel erklärten, indeß sie F. Kal sind. — Heidenheim hat sich hierbei getreu gehalten an der von Aben Esra in seinem Zachoth (Ed. Venet. p. 172. c. 2. 184. c. 2. 185. c. 2. 188. und p. 189.) ausgesprochenen Ansicht. Aben Esra läugnet nämlich daselbst ganz das Daseyn einer Conjugationsform Poel, zu welchem Einige auch den Polel rechneten, indem

er an diesen Orten ohngefähr Folgendes sagt: „Die einzelnen Beispiele regelmäßiger Zeitwörter, wie לִמְשֹׁפְטִי (Hiob 9, 15.) können das Vorhandenseyn eines Poel's keineswegs begründen. Was die Formen מְכוֹנֵן u. m. dgl. betrifft, diese sind, wie schon Ben Saruck, Moses Cohen u. A. annahmen, daher entstanden, weil das ו kein Dagesch annimmt, oder dasselbe ausgefallen ist; so mußte nun zur Bezeichnung des Piels der letzte Buchstabe des Verbums verdoppelt werden, und ist daher פִעֲלֵל Polel zu nennen. Diese Polel-Form kann leicht mit dem Kal der V. med. gem. ע verwechselt werden, wie יְסֹבְבוּ, das für יָסֹבּוּ steht, wo das aufgelöste Dagesch diese Form erzeugte. Es wird aber erkannt durch den im Participio liegenden Unterschied der Form, denn von סָבַב findet man סוֹבֵב (Kal), von כּוּן aber מְכוֹנֵן (Piel) mit מ. Daß man aber עֹנְנִים und מְעֹנְנִים findet, liegt darin, daß es zwei Stw. von Einer Bedeutung gibt. (ענן und עון.). Diesem Polel entspricht auch ein Hithpolel, wie הִתְבּוֹנֵן. — לְהִתְהוֹלֵל muß daher von הול abgeleitet werden, nicht von הָלַל, wie R. Juda annimmt; denn es ist ein großer Unterschied zwischen מִתְהוֹלֵל und מְהַלֵּל. Jenes ist von den V. quiesc. ע, Dieses von den V. med. gem. ע. —" Hiernach wären nicht nur die Paradigmen zu ändern, wo man bis jetzt Poel anstatt des gewöhnlichen Piel bei den V. med. gem. ע aufgestellt sieht, sondern auch in den Wörterbüchern wäre manches Anders zu gestalten. Wir hätten kein Stw. אָשַׁשׁ, sondern וְהִתְאֹשְׁשׁוּ (Jes. 46, 8.) müßte von אוש (so viel als איש) abgeleitet werden. Jerem. 31, 23. wäre סַעַר מִתְגּוֹרֵר nicht von גָּרַר, sondern von

גור abzuleiten. (Vgl. S. Jarchi und den Chaldäer z. d. St.) Wir hätten nicht bloß das Stammw. הָלַל für glänzend und thöricht seyn, sondern für die letzte Bedeutung wäre das Stw. הול, (das Gesenius nicht aufnimmt,) und Ps. 75, 5. wäre das Dagesch im ל von תָּהוֹלּוּ Dag. euphonicum. — Uebrigens sieht man sich nach diesem Systeme gar oft genöthigt, Zwei Stammwörter unter Einer Bedeutung nebeneinander anzunehmen. So müßte neben גָּלַל zugleich גּוּל unter derselben Bedeutung herrschen, um לְהִתְגֹּלֵל (1. B. M. 43, 18.) und מִתְגֹּלֵל (2. Sam. 20, 12.) zu erklären; eben so neben נָסַס — נוּס (Zach. 9, 16.) u. m. dgl. Letzteres hat wohl Aben Esra in seinem Meosnajim (S. 235, 2.) verleitet, einen Hithpoel neben Hithpael aufzunehmen, wie er auch dort (S. 232.) sagt, daß es eine Poel-Conjugation von dem V. med. gem. ע gäbe. (רק ימצא מעט בנין פועל בפעלי הכפל.)

Am sichersten geht man wohl, wenn man mit den Gebrüdern Kimchi und den ältesten jüdischen Grammatikern eine Poel-Form annimmt, aber solche nicht mit dem Piel vereint, wie etwa den Polel. Ein Beweis, daß sie Nichts mit Piel gemein hat, ist, daß sie neben ihm zugleich herrscht, und größtentheils in den vorkommenden Stellen Kalbedeutung hat. [Letzteres ist nach dem Sinne Heidenheim's, wie er sich in seiner neuen Ausgabe des Pentateuchs 1818 — 21 zu 1. B. M. 49, 19. 23. und 5. B. M. 26, 5. erklärt hat.] Kehren wir nun zu וַיְמֹדֵד zurück, so bemerken wir, daß es Fut. Pilel (Polel) von מוּד ist, welches Sinnesverwandtschaft mit מוּט (wanken) und נוּד (sich hin und her bewegen)

hat. — Diejenigen aber, die es von מָדַד messen ableiten, worunter selbst Aben Esra ist, können es als Fut. Poel (Kal), gleich יְסֹבֵב betrachtet haben. —

וַיַּתֵּר Hiph. von נָתַר springen, hüpfen; so Hiob 37, 1. וְיִתַּר Fut. Kal und springt auf. Im Hiph. hat es transitive Bedeutung: beben machen. Oder der Pluralis גּוֹיִם folgt hier auf וַיַּתֵּר, welches impersonell steht, wie Ezech. 14, 1. וַיָּבוֹא אֵלַי אֲנָשִׁים und öfters. Vgl. das französische il vient des hommes. (S. Schroederi Instit. ad fund. ling. hebr. Synt. p. 361. Reg. LXII. 1. und Gesenius Lehrgebäude S. 713.)

וַיִּתְפֹּצְצוּ Fut. Hiph. von פּוּץ zerschmettern, zerstieben, nicht von פָּצַץ, wie Einige annahmen. (S. וימדד.)

שַׁחוּ von שחח steht für שָׁחֲחוּ, wie Hiob 9, 13. wirklich vorkommt. Der Accent ist von penultima auf ultimam getreten, wie bei den V. gem. ע der Gebrauch ist. Vgl. das ganz analoge צַחוּ Klagel. 4, 7. und außer diesem דַּלּוּ Jes. 38, 14. רַבּוּ Ps. 3, 2. u. m. A.

הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ. Herder übersetzt diese Worte also: „wo er vor Alters zog,“ und bemerkt: „Die הליכות עולם sind aus dem 68. Psalme, (S. Ps. 68, 25.) der diesem mißverstandenen Worte den leichtesten Sinn gibt. Es sind die Züge Gottes in der alten Zeit, seine Schritte vom Berg zu Berge, (Sinai, Seir, Paran, Basan,) die so viele alte Siegeslieder sangen, und auch diese Elegie malet.“ Ihm folgt Wahl, welcher übersetzt: „Deine Züge von Alters her.“ Und in demselben Sinne finden wir bei Schröder: continui itinerum

bellorum et victoriarum ejus progressus. Anders erklärte schon S. Jarchi diese Worte. Er versteht unter עולם Welt und umschreibt diesen Satz also: הראה להם שכל מהלכו של עולם שלו הוא, „er zeigte ihnen, daß der ganze Gang der Welt sein ist, d. h. in seiner Gewalt steht.“ Diese Erklärung haben angenommen Kimchi, Vatablus, Grotius und Dathe. Auch Heidenheim übersetzt ihr zufolge: „Der Weltenlauf ist sein!“ Diese Uebersetzung gibt einen recht schönen Sinn. (S. den exegetischen Commentar.) Die Frage ist aber, ob wohl עולם die Bedeutung Welt im a. T. annimmt. Hierüber finden wir schon eine Meinungsverschiedenheit bei den Rabbinen, in ihren Commentaren zu 1. B. M. 21, 33., wo Einige mit dem Chaldäer עולם lieber mit Welt ausdrücken: „Gott der Welt.“ Andre aber, als Aben Esra, Raschbam, Ob. Seporno u. M. übersetzen: „Gott der Ewigkeit.“ Aben Esra bemerkt noch ausdrücklich zu Pred. 3, 11., daß in der ganzen heiligen Schrift עולם nur für Zeit und Ewigkeit stünde, nie aber die Bedeutung Welt, wie das talmudische עולם, habe. Gesenius hat in seinem Handlexicon von dieser Bedeutung Nichts gesagt; aber in seiner Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift (Seite 36. 37.) rechnet er unter den jüngern Hebräismen und Lieblingsausdrücken des aramäisch gestalteten Buches Koheleth: „עלם, vermuthlich wie κόσμος zuweilen im n. T. Weltsinn. —“ Die Begriffe Ewigkeit, Welt, Menschen, welche das talmudische עולם umfaßt, sehen wir übrigens auch in mehreren Sprachen vereint. So bezeichnet im Griechischen αἰὼν Ewigkeit, (Zeitdauer,) Welt, (S. Matth. 13, 22.,

Luc. 16, 8., Timoth. 4, 10.) und Mensch. κόσμος Weltall und Menschen. Im Lateinischen steht mundus für Welt und Menschen, saeculum für Zeit, Ewigkeit und Welt. Im Französischen hat monde diese Bedeutungen angenommen, und auch im Deutschen drückt Welt, Menschen und Ewigkeit aus. Hierzu kommt noch, daß nach dem biblischen Verstande Zeit und Welt Eins sind; עוֹלָם kann also wohl für Welt stehen. — Perschke leitet הליכות von הלך dahinschwinden, vergehen ab, wie es Hos. 6, 4., Ps. 58, 9., 109, 23. vorkommt. Hiernach übersetzt er: „Trümmern auf immer.“ Dahl, Nachtigall u. A. ziehen שַׁחוּ, welches im vorhergehenden Satze steht, auch zu הֲלִיכוֹת herab. Den leichtesten Sinn hat Aben Esra ausgedrückt, er hat: שַׁחוּ גְּבָעוֹת לִפְנֵיהֶם וְהָיוּ מִישׁוֹר וַהֲלִיכוֹת עוֹלָם „es sanken die Hügel vor ihnen und sie wurden eben, und zu ewigen Bahnen.“ Dieser Erklärung zufolge übersetzen wir Etwas abweichend: „Uralte Hügel krümmten sich, Ihm waren sie gleich ewig alter Bahn.“ (S. den exeget. Commentar.) Der Chaldäer bezieht den Vers auf die Sündfluth.

7.) In Angst, sehe ich, die Hütten Kuschans;
Sie erzittern die Zelten des Landes Midian.

7.) תַּחַת אָוֶן steht für בְּאָוֶן, wie Perschke und M. d. N. annehmen, und heißt sonach: In Noth, in Angst. Nach Aben Esra und Kimchi ist תַּחַת hier so viel, als der Ort, die Stelle, das, was unter Jemanden ist, (S. Gesenius a. a. O. S. 1207.) und אָוֶן Leerheit, Nichtigkeit: „Ich sah ihre Zelten auf einem nichtigen Platz, d. h. wo sie keinen Bestand haben.“ Heidenheim übersetzt: „In Todesangst erblick' ich Kuschans Hütten,“ und fügt die sinnreiche Erklärung hinzu, daß תַּחַת hier so viel sey, wie מְחִתָּה, ein Substantivum von חָתַת, wie תֶּבֶל von בָּלַל; nur sey hier des gutturalen ח wegen die Patachform eingetreten. (S. den exegetischen Commentar.) Der Syrer übersetzt: ܠܬܚܬ ܐܘܢ subter On. Welches On er hierunter versteht, ist, wie schon Wahl sagt, nicht klar. Einige wollen für אָוֶן — אוֹן punktiren, und glauben die LXX hätten so gelesen; allein אָוֶן gibt einen guten Sinn, und hat seine Parallele Sprchw. 12, 21.

רָאִיתִי geht allein auf den Dichter, und muß nach unsrer Uebersetzung von תַּחַת אָוֶן getrennt werden, welche Worte wir zu אָהֳלֵי כוּשָׁן ziehen, wofür der Accent und das parallelstehende יִרְגְּזוּן, welches auf — יְרִיעוֹת bezogen werden muß, zeigen. Fälschlich zogen Einige das תַּחַת אָוֶן zu רָאִיתִי, als sey der Dichter in Angst gewesen.

כּוּשָׁן steht für כּוּשׁ, um, wie Eichhorn, Wahl

7) תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי אָהֳלֵי כוּשָׁן יִרְגְּזוּן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן׃

u. A. sagen, den Satz wohltönender erklingen zu lassen. Unter **Kusch** kann man hier ein von den Midianitern getrenntes Volk denken, und man könnte zunächst das arabische Aethiopien darunter verstehen; (1. B. M, 10, 7. 8., 4. B. M. 12, 1. Siehe Gesenius a. a. O. S. 439.) **Midian** bezeichnete alsdann einen andern arabischen Völkerstamm, so daß man unter Beiden **ganz Arabien** begreifen könnte. Weit wahrscheinlicher aber sind **Kusch** und **Midian** bloße Synonyme; so wird **Zipora** Moses Frau, welche eine Midianitinn war, 4. B. M. 12, 1. הַכֻּשִׁית genannt. Andre wollen unter כּוּשָׁן an den König von Mesopotamien, **Kuschan Rischatajim**, (Richter 3, 8. 10.) denken, indem sie bei **Midian** an die Geschichte **Gideans** (Richter 7.) erinnern. In diesem Sinne nimmt es der **Chaldäer**, und er hat unsern Vers folgender Weise paraphrasirt: כַּד פְּלַחוּ בֵית יִשְׂרָאֵל לְטַעוּתָא מְסַרְתִּנּוּן בְּיַד כּוּשָׁן חַיָּבָא׃ וְכַד תָּבוּ לְמֶעְבַּד אוֹרַיְתָא עֲבַדִית לְהוֹן נִסִּין וּגְבוּרָן וּפַרְקְתִּנּוּן מִיַּד מִדְיָנָאֵי עַל יַד גִּדְעוֹן בַּר יוֹאָשׁ׃ „Als Israel den Götzen huldigte, hast du sie in die Hände **Kuschans, des Gottlosen** überliefert; (d. i. כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם) als sie aber zurückgekehrt sind, dem Gesetze nachzuleben, hast du ihnen Wunder und große Thaten erzeigt, und hast sie erlöst aus der Hand der Midianiter durch Gideon, Sohn Joas's.“

יִרְגְּזוּן F. Kal von רָגַז zittern, beben, cum ן paragogico.

8.) Zürnt der Herr den Bächen?
Oder ist in Flüssen dein Grimm?
Oder im Meere deine Wuth?
Daß du einherreitest auf deinen Rossen,
Auf deinen Wagen des Sieges.

יְרִיעָה ist eine Decke, ein Vorhang, ein Zelttuch, welches hier synonym mit אֹהֶל ist.

Die LXX haben am Ende dieses Verses Διάψαλμα stehen, als hätten sie סֶלָה hier vor sich gehabt.

8.) Das הַ, womit der Vers beginnt, ist ה interrogativum: an? num? und die beiden darauf folgenden אם haben daher die Bedeutung oder, wie wir auch in der Uebersetzung ausdrückten.

חָרָה. Die LXX und der Araber drücken in ihrer Uebersetzung die zweite Person aus, als hätten sie חָרִיתָ gehabt, wie Wahl und m. A. vermuthen; allein offenbar haben sie bloß des Sinnes wegen die zweite Person ausgedrückt, weil die folgenden Hemistichien die 2. Person haben. (Siehe die Anmerkung zu Kap. 1, 11. und zu Kap. 2. 15.)

אַפֶּךָ und עֶבְרָתֶךָ sind hier synonym, bezeichnen Zorn, Wuth, Grimm. (S. V. 12.) Wahl übersetzt עֶבְרָה nach dem Aethiopier mit Geißel, und vgl. dazu Nah. 1, 4. „Er geißelt das Meer, und macht es treuge."

ח) הֲבִנְהָרִים חָרָה יְהוָה
אִם בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ
אִם־בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ
כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ
מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה׃

כִּי gibt hier, seiner mannigfaltigen Bedeutung wegen, wieder zu mannigfachen Wendungen Anlaß. (Siehe den exegetischen Commentar.)

תִּרְכַּב muß beim folgenden Satze des Verses wieder hinzugedacht werden. רָכַב steht sowohl für reiten, als fahren, und kann daher bei סוּסֶיךָ „deine Rosse" sowohl, als bei מַרְכְּבֹתֶיךָ „deine Wagen, dein Gespann" gebraucht werden. Einige wollen hier unter סוס Wolke verstehen; so Jes. 19, 1. „siehe der Herr reitet auf leichten Wolken daher." Vgl. 5. B. M. 33, 26., Ps. 68, 34., 104, 3. מַרְכְּבֹתֶיךָ wäre sonach der Donnerwagen. (Siehe den exegetischen Commentar.)

יְשׁוּעָה ist Sieg, Heil, Rettung. Perschke übersetzt: „Einher zeuchst du mit deinen Rossen, Deinem Donnergespann' in Allweite." יְשׁוּעָה leitet er ab von ישע, welches er mit dem analogen وسع amplius fuit, amplum esse vergleicht. Wahl vergleicht das Arabische وسّاعة amplo latoque passu incedens, welches von den Pferden gebraucht wird, und übersetzt: „Daß du einherzeuchst mit deinen Rossen, mit dem bäumenden Donnergespann."

9.) Entblößt gerichtet ist dein Bogen;
Die Schwüre den Stämmen das Wort. Selah!
Ströme läßt entsprudeln die Erde.

9.) עֶרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ „Dein Bogen ist entblößt gerichtet." So übersetzen de Wette und Gesenius, (a. a. O. S. 840.) vgl. 2. Sam. 23, 18., Jes. 10, 26. עֶרְיָה תֵעוֹר bildet eine Paranomasie, welche die LXX mit ἐντείνων ἐνέτεινας, und die Vulgata mit suscitans suscitabis nachahmen, indeß aber עֶרְיָה, wie auch Gesenius bemerkt, nicht so gefaßt werden kann. Perschke nimmt einen eignen Gang, er übersetzt: „Mit Wolkenbrüchen schwächend deinen Regenbogen;" unter קֶשֶׁת versteht er nämlich arcum coelestem den Regenbogen; (1. B. M. 9, 13.) zu עֶרְיָה vergleicht er das Arabische عَرْوِيّ magnarum guttarum pluvia, imbrium vehemens effusio, ein Wolkenbruch; תֵעוֹר leitet er von עור ab, und vergleicht das Arabische عَارَ opprobio effecit, ignominiose habuit. Der Sinn wäre: „durch Platzregen, Wolkenbrüche scheinst du deinen Bogen zu beschämen." Dieser Erklärung sind Mehrere der Neueren mit einer Etwas andern Wendung gefolgt. Auch Wahl folgt derselben; nur weicht er in der Ableitung des Wortes תֵעוֹר von Perschke ab, und erklärt Dieß nach dem Syrischen ܥܘܰܪ und Arabischen عَارَ exoculavit, excoecavit, Einem die Augen ausstechen, wornach er übersetzt: „Wolkenbrüche stechen deinen Bogen aus."

ט) עֶרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ
שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה
נְהָרוֹת תְּבַקַּע־אָרֶץ׃

שְׁבֻעוֹת־מַטּוֹת אמר סֶלָה haben wir hier nach der Vulgata ausgedrückt, indeß wir in der freien Uebersetzung davon abweichen. (S. weiter unten.) Perschke übersetzt diese schwierigen Wörter im Zusammenhange mit den Vorhergehenden also: „Die Gewähr, die niedersenkt die Verheißung." שְׁבֻעוֹת ist ihm jusjurandum für Zeichen des Eides; מַטּוֹת Part. Hiph. von נטה, und אמר promissio. (Ps. 68, 12.) Dieser gezwungenen Erklärung sind Mehrere gefolgt. Auch Wahl hat sie mit folgender Wendung angenommen, er übersetzt: „Hinsinkt die Verheißung, spricht man." Andre weichen nur bei מטות ab, worunter sie lieber die Stämme verstehen. Der Sinn wäre nun nach diesen Uebersetzungen: „Die Wolkenbrüche machen den Regenbogen verdächtig, oder sie beschämen ihn, und man spräche: Gott erscheine anders in seinen Handlungen, als in seinen Versprechungen." Offenbar sehr gezwungen, sowohl in Hinsicht des Sinnes, als in Hinsicht der sorgfältig herbeigesuchten Bedeutung der Wörter, wie übrigens auch das Ganze hiernach keinen rechten Zusammenhang hat. — (S. Hartmann z. d. St.) Der Syrer hat diesen Satz so übersetzt: ܘܣܒܥܘ ܓܐܪ̈ܐ ܒܡܐܡܪܟ ܡܫܒܚܐ „und sie wurden gesättigt, die Pfeile, nach deinem ruhmvollen Worte (Befehle)." Wenn man die beiden letzten Wörter von den Ersteren trennt, so müssen sie

„gelobt bist du in deinem Worte" übersetzt werden, und Dieses ist wahrscheinlicher. Dieser syrischen Uebersetzung zufolge, nach welcher מַטֶּה hier soviel, als Pfeil wäre, hat Herder übersetzt: „Du ziehest deinen Bogen hervor, Verfielfachend die Pfeile siebenfach." שבעות nimmt er also für das Zahlwort sieben, und אֹמֶר, als das Partic. von dem Arabischen أمر voll seyn, vervielfältigen. Ihm folgen Einige Neueren. Dagegen bemerken aber Andre, daß man אֹמֶר hier nicht mit dem Arabischen vergleichen könne; auch bezeichne أمر keineswegs vervielfältigen in dem Sinne, wie es Herder genommen habe. Gesenius bemerkt: (a. a. O. S. 51.) „vielleicht Fülle, nämlich des Köchers (?) von أمر voll seyn, welches auch vom Köcher gebraucht wird. Doch wird die Schwierigkeit der Stelle dadurch nicht gehoben." (Zu diesem Vorschlage könnte man die Uebersetzung der Septima vergleichen, welche für אמר φαρέτρας hat.) Andere gingen daher weiter, als Herder, und folgten auch darin dem Syrer, daß sie für שבעות — שְׂבֻעוֹת lesen, obgleich es offenbar Nichts anders, als ein Fehler ist, daß beim Syrer ܫܒܥܬ̈ܐ steht, welches ܣܒܥܬ̈ܐ heißen sollte. Dennoch haben die meisten neueren Uebersetzer die Leseart שְׂבֻעוֹת angenommen; auch Justi steht nicht an, diese Leseart der gewöhnlichen vorzuziehen. Schon Schnurrer und Schröder übersetzen darnach satiata sunt tela, und die Andern übersetzten: „gesättigt, getränkt sind deine Pfeile, dein Geschoß," indem sie „mit Blut" dabei in Gedanken suppliren. Bei den Neueren herrscht daher die meiste Verschiedenheit in der Erklärung des Wortes אֹמֶר, das, wenn man שְׂבֻעוֹת liest, ganz

abgerissen da steht — Schnurrer drückt es mit canitur triumphus aus. Kofod bezieht es auf Gott, und gibt es mit vix te nutante, i. e. jubente. Nachtigall nähert sich der Schnurrer'schen Erklärung; er übersetzt den Vers also: „Entblößt ist der Bogen der Scheide, Blut sättigt die Geschosse. Im Schlachtruf!“ Dazu bemerkt er: „das abgerissne אמר hat vielleicht die verschiedensten Deutungen veranlaßt. Die meisten alten Erklärungen geben gar keinen Sinn. Daher es Einige mit Feldherr, Andre mit vervielfältigen gaben. — — — Vielleicht erhält dieß streitige Wort die beste Aufklärung aus der Vergleichung folgender Stellen: Richt. 7, 20., 1. Sam. 2, 1., Ps. 9, 17., 13, 5., 35, 21. 25., 41, 9. 12., welche an den alten Schlachtgesang und an das Geschrei der Krieger beim Angriffe unter dem Würgen erinnern. — — Dieses Rufen verschaffte nach Homer den Edlen unter den Griechen, (deren Rufen ἀλαλα! war,) den Namen Rufer im Streite. — Ich übersetze מטות אמר wörtlich durch Geschosse des Rufers.“ Dahl denkt an eine Verwandelung des א in ע, und liest für אמר — עֹמֶר, welches nach dem Arabischen غمر auch projecit, expulit heißen könne. In seiner Uebersetzung drückt er es nun also aus: „Du schnelltest deine sieben Pfeile.“ Sieben stünde, wie er sagt, für viel, wofür beim Hebräer öfters die mystische Zahl sieben gebraucht werde. (S. dessen Observat. p. 58.) Justi erklärt אֹמֶר von אָמַר befehlen, wornach es der Gebieter, Befehlshaber, Feldherr (Emir) seyn könnte, und übersetzt: „Blut sättigt des Gebieters Pfeile.“ Heidenheim ist bei Erklärung der beiden ersten Sätze des Verses ganz von den angeführten Erklärungen abgewichen. Er übersetzt: „Dein Bogen schleudert Verderben umher! Verheerung deine

Speere. . . . . ." עֶרְיָה nimmt er in dem Sinne, wie Ps. 137, 7. עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ „zerstört, zerstöret sie bis auf den Grund;" also für **Zerstörung, Verwüstung, Verderben.** In demselben Sinne könnte man תֵּעוֹר nehmen, das aber auch für **ausleeren** stehen kann, wie וַתְּעַר 1. B. M. 24, 20. gleich dem אָרִיק 2. B. M. 15, 9. — Dem עֶרְיָה gegenüber stünde שְׁבֻעוֹת, welches hier ihm gleichbedeutend auch **Verheerung** bezeichne, in welcher Bedeutung שְׁבֻעָה öfters vorkommt. (Vergl. 4. B. M. 5, 21., Jes. 65, 15., Dan. 9, 11.) מַטּוֹת, das dem קֶשֶׁת parallel steht, sey **Speer, Spieß.** Hiernach müßte man construiren:

עֶרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ

שְׁבֻעוֹת — מַטּוֹת

so daß תֵעוֹר auch beim folgenden Satze hinzugedacht werden müsse. אֹמֶר סֶלָה hält er für ein Musikzeichen, gleich dem הִגָּיוֹן סֶלָה Ps. 9, 17., und hat es daher gar nicht übersetzt. — Der Chaldäer hält sich hier in seiner Uebersetzung ganz am Texte, obgleich er ihn dennoch paraphrasirt, er hat: אִתְגְּלָאָה אִתְגְּלֵיתָא בִגְבוּרְתָּךְ, בְּדִיל קְיָמָךְ דְּעִם שִׁבְטַיָּא, מֵימְרָךְ קַיָּם לְעָלְמִין לְהוֹן. „Du hast dich offenbart mit deiner Stärke, wegen deines Bundes (Schwurs) mit den Stämmen; dein Wort hältst du ihnen ewig." — Wir haben bisher die Meinungen Andrer angeführt, und schreiten nun zu der Erklärung, welcher wir in unsrer freien Uebersetzung gefolgt sind. Den ersten Satz haben wir nach **Gesenius** und **de Wette** übersetzt: „Entblößt gerichtet ist dein Bogen." עֶרְיָה muß durchaus adjectivisch genommen werden; dafür

zeigen die übrigen Stellen im Ezechiel, wo es vorkommt, so wie Micha 1, 11. תְּעוֹר eigentlich entblößtest du d. h. zogst ihn aus der Scheide. (S. den exegetischen Commentar.) שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת sind die sieben cananitischen Stämme, (5. B. M. 7, 1.) gegen welche der Bogen gerichtet ist. Der Dichter wählt hier für die Zahl sieben das Wort שְׁבֻעוֹת (ἑβδομάς,) weil dieses Wort auch zugleich Schwur, Eid bezeichnet; denn diese sieben Stämme waren gleichsam verbunden, verschworen gegen Israel; also: gegen die sieben Eides- oder Bundesgenossen; oder die sieben Eidsgenossen zu bekriegen. אֹמֶר ist Verheißung, Verspruch, du hast es so verheißen, versprochen. Vergl. Hiob 22, 28.

נְהָרוֹת — אָרֶץ. Auch diese Worte haben, so wie der ganze Vers, nicht wenig Schwierigkeit gemacht, besonders darum, weil sie zu den vorhergehenden Sätzen gar nicht passen. Dahl hat aus letzterer Ursache dieses Hemistich zum zehenten Verse gezogen, und dazwischen den 15. Vers eingeschaltet. Zugleich denkt er sich zu נְהָרוֹת ein ב praef., indem er übersetzt: „Du überfluthetest das Land durch Ströme.“ Er hat sonach תְּבַקַּע für die zweite Person des Futurums genommen, und es auf Gott bezogen. Andre nehmen תְּבַקַּע für die 3. Person femin., und ziehen es zu נְהָרוֹת, nachdem sie vor אֶרֶץ ein ב subintelligiren, wornach sie übersetzen: „Fluthen entstürzen der Erde,“ oder „zerreißen die Erde.“ So haben Perschke, Wahl u. A. Wiederum Andre folgen der angeführten Erklärung; nur ziehen sie das Verbum lieber auf Gott, wie Justi u. M., indem sie auf die Stelle Hiob 28,

10.) Sie sahen dich, und zitterten, die Berge,
Der Strom des Wassers schwillte über,
Es gab der Abgrund seine Stimme,
Hoch erhob er seine Hände!

10. בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בִּקֵּעַ „in den Felsen läßt er Ströme hervorbrechen, —“ hinweisen. Wolfssohn denkt sich mit Einigen ein כ vor אָרֶץ, und übersetzt: „Du spaltest Gewässer, gleich festem Boden.“ Nach unsrer Uebersetzung der beiden ersten Hemistichien könnte man dieses Hemistich so geben: „Und theilest die Erde gleich Bächen.“ Man müßte vor נְהָרוֹת sich כ denken. Der Sinn wäre: darum richtest du deine Bogen gegen die sieben Völker, um deren Land, nachdem sie bekriegt seyn werden, zu theilen, gleich wie Bäche es theilen. Da aber hiernach בַּקַּע so viel als zertheilen wäre, in welchem Sinne es doch eigentlich nicht vorkommt; so hielten wir es für zu gewagt, so zu übersetzen, und blieben lieber bei Gesenius und de Wette stehen, die mit einigen Andern תְּבַקַּע, als die 3. Person feminini, von אָרֶץ beherrscht, annehmen, und darnach übersetzen: „Ströme sprudelt hervor die Erde,“ oder „Ströme läßt die Erde hervorbrechen.“ Dieses ist der hebräischen Construction am angemessensten. Hierbei muß man aber an die Felsenquellen denken, wovon 2. B. M. 13, 6., 4. B. M. 20, 11. sprechen, mit dem Chaldäer, welcher dieses Hemistich in seiner Uebersetzung also ausgedrückt hat: בְּזִיעֲתָא טִנָּרִין תַּקִּיפִין נַפַּקוּ

י) רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים
זֶרֶם מַיִם עָבָר
נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ
רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא׃

נַהֲרִין שָׁטְפִין אַרְעָא „Du hast gespalten starke Felsen, sind herausgegangen Flüsse, welche die Erde überströmten.“ (Siehe den exegetischen Commentar.)

10.) יָחִילוּ Futur. Kal vom Stw. חול. Urbedeutung ist Schmerz empfinden, in diesem Sinne nahmen es die LXX und die Vulgata. Der Chaldäer denkt hierbei an Sinai, und übersetzt; בְּאִתְגְּלִיוּתָךְ עַל טוּרָא דְסִינַי חֲזוֹ יְקָרָךְ וְזָעוּ טוּרַיָּא „Bei deinem Offenbaren auf dem Berge Sinai haben sie gesehen deine Herrlichkeit; es haben gezittert die Berge.“

זֶרֶם מַיִם heftiger Regenguß, Platzregen, von זָרַם strömen. — עָבַר ist hier synonym mit שָׁטַף überströmen, überschwemmt werden. Vergl. Nah. 1, 8., Jes. 8, 8., 54, 9. Michaelis liest lieber מִיָּם für מַיִם, und übersetzt: „Ein Hagelwetter kam vom Meer herüber.“

נָתַן קוֹלוֹ seine Stimme geben, für brüllen, brausen. תְּהוֹם der Abgrund, die Tiefe, das Meer, der Ocean.

רוֹם haben wir adverbial zu נָשָׂא gezogen: „hoch empor hebt die Tiefe,“ יָדֵיהוּ ihre Hände, metaphorisch für Wogen, Wellen, wie die meisten Neueren an-

11.) Sonne und Mond standen in ihrer Wohnung,
Daß beim Tageslicht deine Pfeile fuhren,
Beim Scheine (des Mondes) deine blitzende
Lanze.

nehmen; (S. den exegetischen Commentar.) Perschke versteht unter יד Ufer, wie 1. B. M. 2, 5., 5. B. M. 2, 37., und übersetzt: „Empor seine Ufer schwellend." Wahl erklärt רום, als synonym mit תהום, Beide gleichbedeutend mit ים mare, und übersetzt darnach: „Der Abgrund brüllt, es ringt — Ihren Arm empor die Tiefe." Andre verstehen lieber unter רום die Höhe, als Gegensatz von תהום. So übersetzt Herder: „die Höhen fleheten," und S. Jarchi versteht unter den beiden letzten Sätzen des Verses: daß Himmel und Erde beim Anblicke Gottes in Bewegung geriethen; für das Erste dieser beiden letzten Hemistichien setzt er: שבחוהו יושבי הארץ „es haben ihn gelobt die Einwohner der Erde," d. h. was auf Erden lebt; und für — רום hat er: צבא השמים הודו לו „des Himmelsschaaren dankten ihm." Heidenheim folgt ihm; er übersetzt: „Die Tiefe brüllt! Die Höh' ertönt!" Dieses erklärt er alsdann also: „רום steht offenbar parallel dem תהום, und נשא dem נתן; hiernach muß also ידיהו dem קולו entsprechen; es kann sonach hier nicht יד Hand seyn, vielmehr scheint es Dank auszudrücken, wodurch zugleich das וזה יכתב ידו Jes. 44, 5. Licht erhält. יד scheint wohl hier Danklied, Loblied zu seyn; נשא wird bei Gesang gebraucht. Vgl. Hiob 21, 12. Was nun das Gramma-

יא) שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד זְבֻלָה
לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ
לְנֹגַהּ בְּרַק חֲנִיתֶךָ׃

tische betrifft, so ist hier zu merken, was schon Aben Esra (Zachoth 163.) sagt, daß es sehr viele Substantivformen gibt, die aber nicht Alle in ihren Urformen vorkommen, sondern öfters nur im Stat. constr., oder mit angehängtem Pronomen; יָדוֹ und יָדֵהוּ sind sonach von יָדָה danken, preisen, loben abzuleiten, deren Urform יְדֵה ganz analog den Wörtern שָׂדֶה, קָנֶה ist, die mit angehängten Suffixen sich in קָנוֹ, שָׂדוֹ und קָנֵהוּ, שָׂדֵהוּ gestalten." *De Sacy* hat die beiden letzten Sätze des Verses also ausgedrückt: L'abyme a fait rétentir sa voix, et a élevé ses mains vers vous. —

11.) שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ steht elliptisch für שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ.

זְבֻלָה die Wohnung für זְבוּל Jes. 63, 15., Ps. 49, 15.; das am Ende angehängte ה ist ה paragogicum, oder auch, wie Einige wollen, ה locale, wie in אַרְצָה 1. B. M. 28, 12. Coccejus: „Sie stunden in einer Wohnung oder Verbergung." Andre übersetzen mit Bahrdt, Dathe „Standpunkt." Michaelis hat: „Sonne, Mond standen stille, wie sie gestanden hatten." Dagegen Perschke; er übersetzt: „Sonn' und Mond weilen umwölkt." זבל significat, sagt er, *tegamentum*, *habitaculum*. Der Sinn wäre: Sol lunaque commorabantur in habitaculo, vel tecto, i. e. nubibus, tenebrisque tempestatis obscurabantur. Hierzu ver-

gleicht er Joel 2, 10. Zwei alte Deutsche Versionen übersetzen, die Eine vom Jahr 1496: „Der sunn und die menin stond in iren wonungen.“ Die Andre, welche noch älter ist, ohne Jahrzahl, aufbewahrt in der Wolfenbüttler Bibliothek: „De sunne unn de maen habben ghestånden in ern woninghe.“ Herder übersetzt: „Sonn' und Mond sie standen in ihrem Laufe still,“ und vermuthet, daß במסלה für זבלה gestanden sey nach der Septuaginta Uebersetzung. Dagegen Wahl, welcher sagt, die LXX hätten nur freier übersetzt; er gibt זְבֻלָה mit verwelkt, wie dahin gewelkt, und vergleicht das Arabische ذبل verwelken, geschwächt seyn. (S. Gesenius a. a. O. S. 245.) Die meisten denken dabei an Jos. 10., was auch der Chaldäer in seiner Uebersetzung annimmt. Er hat: אַף בְּמֶעְבְּדָךְ לִיהוֹשֻׁעַ בְּמֵישַׁר גִּבְעוֹן שִׁמְשָׁא וְסִהֲרָא קָמוּ בִּמְדוֹרֵיהוֹן „Auch bei deinem Wunder, das du Josua gethan im Thale Gibbeon, standen Sonn' und Mond in ihren Wohnungen.“

לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ. Herder, Perschke, Wahl, Nöldecke u. A. übersetzen diese Worte also: „Sie schwinden vor dem Glanze deiner Pfeile, vor deiner Pfeile Strahl.“ Sie ziehen also das יְהַלֵּכוּ auf שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ. (S. den exeget. Commentar.) Bahrdt, Michaelis, Schnurrer und Rosenmüller ziehen das יְהַלֵּכוּ auf die Israeliten, indem sie übersetzen: „Beim Glanzlicht deiner Pfeile setzten sie, (die Israeliten,) ihren Zug fort.“ Andre vergleichen hier Ps. 77, 18. אַף־חֲצָצֶיךָ יִתְהַלָּכוּ „auch deine Pfeile, sie fuhren, sie flogen,“ und beziehen יְהַלֵּכוּ auf חִצֶּיךָ. So hat es Dahl in seiner

Uebersetzung genommen: „Beim Leuchten deiner Pfeile, die da flogen.“ Auch de Wette hat nach dieser Erklärung: „Licht geben deine fliegenden Pfeile.“ Heidenheim hat unsern Vers folgender Weise übersetzt: „Die Sonne starrend, nebst dem Monde, Wallen hin beim Pfeilen-Glanz, Beim Blitzeschimmer deiner Lanze.“ Unter עָמַד זְבֻלָה versteht er verwundernd stille stehen, und יְהַלֵּכוּ bezieht er auch auf Sonn' und Mond. Alle haben, wie man aus dem Angeführten ersieht, אוֹר auf חִצֶּיךָ bezogen, und darunter Glanz, Licht des Pfeiles verstanden, obgleich אוֹר nur vom Glanze und Lichte der Sonne, nie aber vom Glanze irgend eines andern Gegenstandes gesagt wird. Will man daher hier אוֹר auf חִצֶּיךָ beziehen, so muß man es mit Dahl und de Wette, als Verbum, für Leuchten nehmen, wo jedoch das ל praef. einige Schwierigkeit macht. Wir haben daher לְאוֹר lieber auf שֶׁמֶשׁ, welches gen. comm. ist, bezogen, wie wir auch לְנֹגַהּ auf יָרֵחַ beziehen. Die Sonne stand still, damit bei ihrem Lichte (אוֹר ist Tages-, Sonne-Licht) deine Pfeile fahren, und der Mond, daß bei seinem Glanze, seiner Hellung, deine Speere du versenden kannst. (Vgl. den exegetischen Commentar.) נֹגַהּ steht oft bei יָרֵחַ, und besonders da, wo auf שֶׁמֶשׁ — אוֹר folgt. So heißt es Jes. 60, 19. לֹא־יִהְיֶה־לָּךְ עוֹד הַשֶּׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם ּולְנֹגַהּ הַיָּרֵחַ לֹא יָאִיר לָךְ „Es sey die Sonne dir nicht mehr als Tageslicht, und zum Scheine leuchte dir der Mond nicht mehr.“

12.) Im Zorne durchschreitest du das Land,
Im Grimme zertratst du Völker.

13.) Du zogst aus zum Heile deines Volkes,
Zum Heile deines Gesalbten,
Du zerschmettertest das Haupt vom Hause des Frevlers,
Entblößend den Grund bis zum Halse. Selah!

12.) זַעַם und אַף sind Synonyme, stehen für Zorn, Wuth, Grimm.

צָעַד einherschreiten, welches öfters von Gott gebraucht wird, ist eigentlich soviel, als führen, herrschen. Die LXX haben für תִּצְעַד ὀλιγώσεις, als hätten sie תִּצער gelesen; es kann aber auch seyn, daß sie unter צָעַד überschreiten, „kleiner machen, verkleinern," verstunden.

תָּדוּשׁ Fut. Kal von דּוּשׁ zertreten, zermalmen.

13.) מְשִׁיחֶךָ dein Gesalbter. Der Gesalbte ist hier, wie das parallele עַמֶּךָ hinlänglich zeigt, das Gottgeweihte Volk Israel. In demselben Sinne kommt dieß Wort Psalm 28, 8. vor, und 1. B. Sam. 2, 10. muß מְשִׁיחוֹ eben so verstanden werden. Siehe auch Ps. 132, 17. und 105, 15. Einige Kodd. haben hier מְשִׁיחֶיךָ im Plur., das aber offenbar falsch ist, und vielleicht bloß

יב) בְּזַעַם תִּצְעַד־אָרֶץ
בְּאַף תָּדוּשׁ גּוֹיִם׃

יג) יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ
לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ
מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע
עָרוֹת יְסוֹד עַד־צַוָּאר סֶלָה׃

von der Conjectursucht, die hier den Pluralis vorzog, herrührt. (Siehe den exegetischen Commentar.)

— מָחַצְתָּ Die meisten Ausleger verstehen hier unter בַּיִת Haus, (Gebäude, nämlich,) Pallast, und übersetzen darnach ראש mit Gipfel, und drücken Dieß in ihren Uebersetzungen also aus: „Du zerschmettertest den Gipfel vom Pallaste des Frevlers, Zerstörtest ihn vom Grunde bis an den Hals. Selah!“ Gegen diese Erklärung wendet Schnurrer ein, daß sie völlig verkehrt sey, indem man Häuser nicht von unten herauf, sondern von oben herab abtrage, indeß nach der angeführten Uebersetzung das Dach (צואר) stehen bleibe. Er übersetzt daher: **Conculcasti capita eorum, qui erant de gente iniqua; Nudasti imum (sc. maris arabici) ad collum (sc. inimicorum Israeliticis sc. aqua pertigit),** wogegen Nachtigall bemerkt: daß der Zusammenhang Dieß nicht begünstige, und auch zu viel eingeschoben wäre. Die angeführte Schnurrer'sche Einwendung, welche zwar nicht stark genug ist, da im ersten Satze das Zerschmettern des Daches (ראש) bereits gesagt worden, scheint jedoch

14.) **Du durchbohrtest mit seinen Speeren das Haupt seiner Horten,**
Die heranstürmten, mich zu zerstreun;
Ihr Frohlocken, als verzehrten sie den Gedrängten in der Enge.

schon Capellus zur Vermuthung, צוּר für צַוָּאר zu lesen, verleitet zu haben, welches auch von Houbigant, Green, Herder und Nöldecke angenommen worden. Herder hat nämlich übersetzt: „entblößest dessen Veste bis zum Grundfelsen hinab.“ Perschke und viele Andre haben ראשׁ in der Bedeutung Haupt genommen, wie Schnurrer es gibt. Ganz eigen übersetzt Nachtigall: „Du zerschmetterst der Götzenknechte Schädel; Entblößt liegt da ihr Rumpf.“

Nach unsrer Uebersetzung ist ראשׁ hier Oberhaupt, Anführer, und בֵּית Familie. Du zerschmettertest das Haupt des Frevlerstamms, wie ראשׁ בֵּית אָבוֹת 2. B. M. 6, 14. 25. Vgl. Ps. 68, 22., 110, 6. In diesem Sinne haben es Perschke, Schnurrer, de Wette, Rosenmüller und Andre genommen.

— עָרוֹת nehmen wir in dem Sinne, wie es Perschke in seiner Uebersetzung ausdrückt; er hat: „Blößend von Fußsohle bis zum Scheitel.“ עָרוֹת ist Infinit. von ערה, oder, wie Einige wollen, von ערר, und sollte alsdann eigentlich עַרוֹת heißen, gleich שַׁמּוֹת, חַנּוֹת; da aber das ר nur in einigen Fällen ein Dagesch zuläßt, so hat das ע ein Kametz statt Patach. Es steht hier für die 2. P. Praet. ערה und ערר Beide sind entblößen,

יד) נָקַבְתָּ בְמַטָּיו רֹאשׁ פְּרָזָו
יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי
עֲלִיצֻתָם כְּמוֹ־לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר׃

פרזיו קרי

zerstören; so Psalm 137, 7. עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ „zerstört, zerstöret sie bis auf den Grund.“ Siehe S. Jarchi zu der angeführten Stelle.

14.) נָקַבְתָּ „du hast durchbohrt,“ von נָקַב bohren, durchbohren.

בְמַטָּיו steht für בְּמַטּוֹתָיו mit seinen eignen Speeren. מַטֶּה ist nämlich Stab, Stecken, Ruthe, Zweig, Zepter, Stamm, und auch Spieß, Speer, weil der Spieß aus einem bloßen Stabe mit aufgesteckter Spitze bestand. Gesenius hat zwar diese letztere Bedeutung nicht angenommen, aber sie bestätigt sich durch das ganz synonyme שֵׁבֶט. שֵׁבֶט ist nämlich auch ursprünglich Stab, Stock, (3. B. M. 27, 32.) dann Ruthe, (Jes. 11, 14.) Herrscherstab, Zepter, (1. B. M. 49, 10.) Stamm, (2. B. M. 28, 21.) und auch Spieß. (2. B. Sam. 18, 14.) (Vgl. das griechische σκῆπτρον.) Stw. von מַטֶּה ist, נָטָה beugen, welches zu allen jenen Bedeutungen führt, und wovon auch מַטָּה unten, und מִטָּה Bett abgeleitet werden muß. (S. hierüber S. Pappenheim in Sepher Jerioth Schlomo 59, 1. 2.) Einige Neueren haben es mit Pfeil über-

setzt. (Siehe oben V. 9.) Die LXX übersetzen hier Etwas frei: διεκοψας ἐν ἐκστασει. Dieses führt Bahrdt zur Vermuthung, als hätte der griechische Uebersetzer בחמרו gelesen. Wahl, der in בְּמַטָּיו keinen Sinn finden kann, denkt sich statt dessen בְּמַטֵּה im Texte, und übersetzt: „Zu Boden bohrst du ihrer Gewaltigen Haupt." Zur Begründung seiner Conjektur liest er nun auch bei den LXX für ἐκστασει, ἐκτασει. Nach unsrer Erklärung kann man nun auch בְּמַטָּיו „mit seinen Waffen" übersetzen. Das בְּ muß hier ein Dagesch haben, obgleich ein Kametz vorausgeht, weil ein מ darauf folgt, wie Ben Bileam, Moses Landersch u. A. annehmen. (S. Heidenheim in seinem Comment. über die Genesis K. 40, 7.)

פְּרָזָו nach dem Chetib; nach dem Keri heißt es פְּרָזָיו im Plural; hiernach kann auch das ראש vielfach für רָאשֵׁי genommen, und also „die Häupter der Horten" übersetzt werden. Perschke erklärt פרז, als einen Unterregenten, Feldherrn, Fürsten, nach dem Arabischen فرز segregavit, discrevit, modum praescripsit, statuit pro sententia sua. Ihm folgen die meisten Neueren, weil die Uebersetzung der Alten auch darauf hinführt. Eben so hat Gesenius (a. a. O. S. 941) diese Bedeutung angenommen, und bemerkt: „Im Arabischen ist فرز scheiden, auch: entscheiden, bestimmen. Dieses führt auf den Begriff von שפט und מְחוֹקֵק." Wenn man diese Bedeutung annehmen will, so kann man auch das Hebräische פָּרַשׁ vergleichen, welches auch entscheiden, bestimmen, das Gesetz aussprechen heißt. Einige nehmen פְּרָזוֹן, Richter 5, 7. 11., in demselben Sinne.

Nöldecke liest hier für פְּרָזָיו — פָּרָשָׁיו, und übersetzt: „Der Reuter Haupt durchbohrten deine Pfeile.“ Auch diese Leseart ist von Mehreren angenommen worden. Wolf denkt in seiner Uebersetzung auch an Reuter, wenn er hat: „das Haupt jener wüthenden Rotten.“ Er liest aber nicht פָּרָשָׁיו, sondern er hält das ז als eine Mutation für שׁ.

יִסְעֲרוּ sie stürmen heran, von סָעַר toben, einherstürmen. Man kann sich zu diesem Satze אֲשֶׁר hinzudenken.

לַהֲפִיצֵנִי mich zu zerstreuen, steht hier für לַהֲפִיצֵנוּ. Der Dichter denkt sich hier an des Volkes Stelle.

עֲלִיצֻתָם ihr Frohlocken. עֲלִיצוּת ist Frohlocken, Freude, vom Verbum עָלַץ.

בַּמִּסְתָּר in der Enge. Das Wörterbuch kennt zwar nicht die Bedeutung Enge für מִסְתָּר, welche nach unsrer Erklärung dieses Verses am Passendsten ist. Gewöhnlich übersetzt man es mit Schlupfwinkel, eigentlich ein verborgner Ort, vom Stw. סָתַר verbergen, verborgen seyn; diese Ableitung läßt aber auch die Uebersetzung Enge zu. Uebrigens kann man auch im Verborgnen übersetzen, gleich Ps. 10, 9., wo der Bösewicht im Verborgnen lauert, den Armen zu erhaschen.

Der Chaldäer denkt hier in seiner Uebersetzung an 2. B. M. 14, 27. ff.; er hat: בְּזַעֲתָא יַמָּא בְּחוּטְרֵיהּ דְמֹשֶׁה· וְגִבָּרֵי רֵישֵׁי מַשְׁרְיַת פַּרְעֹה· דַחֲשִׁיבוּ מַחְשְׁבָן עַל עַמָּךְ· דַבְרְתִּנּוּן בְּרוּחַ עַלְעוֹלִין· וּטְבַעְתִּנּוּן בְּיַמָּא דְסוּף· עַל דִרְחִיקוּ וְשַׁעֲבִידוּ יָת עַמָּךְ· וִיהַבוּ עֵצָה

15.) Du tratst in's Meer mit deinen Rossen,
In's Brausen vieler Gewässer.

„Du hast gespalten das Meer mit dem Stabe Moses, und die starken Häupter des Heeres Pharao, welche Böses ersannen wider dein Volk, du hast sie geführt mit Sturmwind, und hast sie versenkt in das Schilfmeer, weil sie entfernt haben, (aus Verachtung,) und unterthänig gemacht haben dein Volk, und sie haben den Rath gegeben, solche in's Geheim zu vertilgen. בסתרא לאובדהון ·" (Vgl. unsern exegetischen Commentar.) Wenn man bei dem Chaldäer für דרחיקו — דדחיקו („welche gedrückt haben") lesen wollte, so wäre es passender; allein das להפיצני spricht für דרחיקו „sie haben entfernt," d. h. sie haben dein Volk aus Verachtung von sich gestoßen, und es nur zur Sklaverei gebraucht. — Die LXX haben die beiden letzten Hemistichien Etwas frei übersetzt.

15.) דרכת du tratst, nicht du führtest; sonst müßte das Verbum im Hiphil stehen. Vor סוסיך muß man ב subintelligiren. „Du tratst durch's Meer mit deinen Rossen."

חמר ist, wie die Meisten annehmen, Schlamm, Woge, oder Brausen. De Wette hat daher: „durch den Schlamm großer Gewässer," und Gesenius (a. a. O. Seite 310.) „das Brausen vieler Wogen." Wir sind aber in unsrer freien Uebersetzung der Kimchi-

טו) דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ
חֹמֶר מַיִם רַבִּים׃

schen Erklärung gefolgt, welche nach unsrer Erklärung hier annehmbarer ist. Nach Kimchi muß nämlich der Vers also gegeben werden: — דָּרַכְתָּ du machtest Weg; דָּרַךְ ist nämlich treten, und davon Weg machen, bahnen, „Du machtest Weg im Meere deinen Rossen.“ חֹמֶר sie waren aufgehäuft, sie bildeten einen Haufen, (Vgl. 2. B. M. 15, 8. sie thürmten sich, die Wogen, sie standen gleich einer Mauer;) die vielen Wogen, (Vgl. die freie Uebersetzung und den exeget. Comment.)

16.) Ich habe gehört, und es erzitterte mein Innres,
Der Stimme erbebten meine Lippen,
Es wird kommen Fäulniß in meine Gebeine,
Und unter mich sinke ich,
Daß ich ausharren muß des Drangsals-Tags,
Hinaufzubringen dem Volke, was es beglücken
wird.

16.) שָׁמַעְתִּי ich habe gehört. Die LXX übersetzen dieß Wort mit ἐφυλαξάμην ich habe es beobachtet, gemerkt. Das Verbum שָׁמַע kann so übersetzt werden; man hat daher nicht nöthig, zu vermuthen, daß, wie Einige wollen, die LXX שָׁמַרְתִּי vor sich gehabt hätten.

בִּטְנִי mein Innres. בֶּטֶן heißt eigentlich Bauch, Leib; es steht aber auch für Herz, Brust, Innres. Vergleiche Sprchw. 11, 8., 20, 27., 22, 18., Hiob 15, 35., 32, 18. Eben so steht auch מֵעַי (Eingeweide) für Herz und Innres. Siehe Jesaias 6, 11., Jerem. 31, 20., Psalm 40, 9., Hiob 30, 27.

לְקוֹל der Stimme, von der Stimme. Man kann hier mit Schnurrer אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי in Gedanken suppliren. Bei der Stimme, welche ich vernahm.

צָלְלוּ erbebten, von צָלַל klingen; die Grundbedeutung liegt, wie auch Gesenius (a. a. O. S. 973.) bemerkt, in dem Zusammenschlagen klingender Gegenstände. צָלַל heißt eigentlich einen Schall geben,

טו) שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי
לְקוֹל צָלֲלוּ שְׂפָתַי
יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי
וְתַחְתַּי אֶרְגָּז
אֲשֶׁר אָנוּחַ לְיוֹם צָרָה
לַעֲלוֹת לְעַם יְגוּדֶנּוּ׃

schallen; davon denn, was einen Schall erzeugt, zusammenschlagen. Meine Lippen schlugen zusammen, klapperten, d. h. sie zitterten, erbebten. Die LXX denken in ihrer Uebersetzung hier an צָלָא beten, und wirklich hat hier der Chaldäer צַלָּא. Michaelis, der nur die Bedeutung klingen von dem Worte צָלַל kennt, und zwar Ohrenklingen (1. Sam. 3, 11.) schlägt vor, für שְׂפָתַי lieber אָזְנַי zu lesen. (Siehe Orientalische Bibliothek Th. 23. S. 185.)

רָקָב Morschheit, Wurmfraß, Knochenfraß, Fäulniß. Dieses Hemistich hat man gewöhnlich übersetzt: „Es trat (tritt) Fäulniß durch meine Gebeine;“ da man aber Dieses unpassend gefunden, so schlugen Einige vor, רָקָב in רֹגֶז umzuwandeln. Andre finden רֹגֶז eben so unpassend, sie behalten daher lieber die masoretische Leseart bei. Justi sagt: „רָקָב bezeichnet vielleicht im Allgemeinen Krankheit, und kann daher hier am Besten durch Fieber, Fieberschmerz übersetzt werden.“ Die Schwierigkeit in diesem Satze entstand

daher, weil man das יָבוֹא im Futurum oder Präteritum nahm; wie wir es aber in unsrer Uebersetzung ausgedrückt haben, gibt es einen recht guten Sinn. Der Dichter beschreibt nämlich den Zustand seines Körpers, wie dieser in Zittern gerieth; es kam ihm vor, als durchwühle Moder sein Gebein, und er müsse niederfallen. (Vgl. die freie Uebersetzung und den exegetischen Commentar.) Aus eben diesem Grunde haben die LXX רָקָב durch τρόμος ausgedrückt. —

וְתַחְתַּי אֶרְגָּז. S. Jarchi und Kimchi haben diese Worte so gegeben: בִּמְקוֹמִי אֲנִי מִזְדַּעֲזֵעַ „Ich erzittere auf meiner Stelle." Heidenheim: „Ich wank' auf meinem Stande." Die meisten Neueren denken hier an ein Erzittern des Untersten, worunter sie entweder das Unterste des Dichters, d. h. seine Gebeine, oder das, was unter ihm ist, nämlich seinen Standpunkt verstehen. Hiernach übersetzten de Wette, Justi und mehrere Andern: „meine Füße, Kniee zitterten, schwankten," wie schon der Syrer hat. Dahl aber hat mit Einigen: „Es schwindelte der Boden unter mir." תַּחְתַּי ist ihnen mein Unteres, das Untere von mir, und אֶרְגָּז hat außer Heidenheim kein Uebersetzer in der ersten Person beibehalten. — Wir haben es in Bezug auf den vorhergehenden Satz „und ich sänke unter mich" übersetzt. וְתַחְתַּי und unter mich, אֶרְגָּז werde ich sinken. רָגַז bezeichnet nämlich Alles, was mit Zittern oder Beben geschieht. Vergl. Micha 7, 17., auch was mit Zittern oder Beben entsteht. Unter sich zittern heißt nun hinfallen, niedersinken. Das Wort תַּחַת hat auch sonst die Bedeutung nieder; so Hiob 40, 12. הֲדֹךְ

רְשָׁעִים תַּחְתָּם „schmettre die Frevler nieder." Siehe Gesenius a. a. O. S. 1206.

אֲשֶׁר אָנוּחַ „daß ich ausharren muß." נוּחַ ist hier sich ruhig verhalten, geduldig abwarten. Nach Andern ist es so viel, als Ruhe haben, ruhig leben.

לְיוֹם צָרָה des Tags der Noth, des Drangsalstags.

לַעֲלוֹת — יְגוּדֶנּוּ. Dieser Satz macht viele Schwierigkeit, besonders aber das Wort יְגוּדֶנּוּ. Die Rabbinen erklären es von גְּדוּד, und beziehen das עָם theils auf Israel, theils auf die Chaldäer. Im ersten Sinne haben es Aben Esra u. A. genommen, wornach man übersetzen muß: „hinaufzuziehen Schaarenweise mit dem Volke." Kimchi hat es aber auf die Chaldäer bezogen. Ihm folgt Wolf, welcher übersetzt: „Wenn Schaarenweise jenes Volk sich nähert." Das עָלָה bezeichnet nach ihnen ein kriegerisches Heranziehen. Hiernach hat auch Dahl in seiner Uebersetzung ausgedrückt: „Bis sich das Volk erhebt, das gegen uns in Haufen wüthen wird." Kimchi bemerkt noch: daß man annehmen könnte, גוּד und גָּדַד wären zwei Stammwörter von Einer Bedeutung. Eben so stellt Gesenius a. a. O. S. 139 גָּדַד und גּוּד zusammen, und gibt ihnen die Bedeutung drängen. Die meisten Neueren haben dieser Erklärung ähnlich übersetzt. Luther hat: „da wir hinaufziehen zum Volke, das uns bestreitet." Perschke: „da der Einbruch des Volkes, das verheeret uns." Nöldecke: „Wenn über uns die Weltverwüster kommen." Der letzten ähnlich, mit einer Etwas andern Wendung, übersetzen Wahl, de Wette u. A. Auch bei Justi finden wir: „Wenn meinem Volk' sich andrängt der Verwüster."

Alle haben sonach יְגוּדֶנוּ nach dem Sinne: „der uns verheert, verwüstet u. s. w.“ ausgedrückt. Allein außerdem, daß uns gar nicht im Verse paßt, da der Dichter immer im Singular spricht, (aus welchem Grunde einige Uebersetzer ein Substantivum wählten,) ist auch das נוּ hier Suff. sing. Sollte es Suffix. plur. seyn, so würde es nicht יְגוּדֶנוּ (welches für יְגוּדֶנְהוּ steht,) heißen, sondern es müßte יְגוּדֵנוּ stehen. Schnurrer und Rosenmüller haben aber das Suffixum richtig mit eum ausgedrückt. Unsre Uebersetzung beruht auf folgender Erklärung der Wörter dieses Hemistichs. לַעֲלוֹת hinaufzubringen; עָלָה hat auch die Bedeutung darbringen, hinaufbringen; לְעַם dem Volke, d. i. Israel; יְגוּדֶנוּ was ihm Heil, Glück bringt. Das Suffixum נוּ geht sonach auf עַם. Bei Erklärung des Wortes יְגוּדֶנוּ gehen wir von dem Worte גָּד aus. גָּד ist Glück 1. B. M. 30, 11. בְּגָד mit Glück, oder das Glück ist gekommen, wie auch die LXX und die Vulgata dort ausdrücken. (S. Raschbam und Heidenheim z. d. St.) Ferner ist גָּד nach der Stelle Jes. 65, 11. הָעֹרְכִים לַגַּד שֻׁלְחָן „welche dem Gad ihren Tisch bereiten,“ Name einer Gottheit des Schicksals, einer Glücksgöttinn. Die LXX drücken es mit Τύχη aus, und die Vulgata hat es mit Fortuna übersetzt. R. Moses Cohen bemerkt an beiden angeführten Stellen, daß es der כּוֹכָב צֶדֶק „Jupiter“ wäre, welcher alles Gute bedeute, Glücksstern sey, der auch im Arabischen so heiße. (Lach hat jedoch in seinen Beiträgen zur Kenntniß der Orientalischen Sternkunde in Eichhorns allgem. Bibl. der bibl. Lit. Th. 7., (auch besonders abgedruckt mit dem

Titel „Anleitung zur Kenntniß der Sternnamen,") einen ganz andern Namen für Jupiter.) Die Rabbinen haben diese Erklärung angenommen. Im Talmudischen wird גד für Gottheit und Glück gebraucht. Siehe Massecheth Schabbath pag. 67, 2., wo ausdrücklich bemerkt wird, daß alles גד Götze bezeichne, (כל לשון גד לשון ע״א) und Cholin p. 40 kommt sogar גדא דהר vor, welches S. Jarchi mit מלאך דהר Bergengel, Berggeist, Gnome, Kobold erklärt. Vergleiche daselbst Maimonides in seinem Commentare über die Mischnah, und Buxtorf Lex. chald. p. 387. גָּד ist also: Götze, Stern, Glück. (Eben so ist מַזָּל eigentlich Planet, Bild des Thierkreises und wird auch für Glücksstern, Glück im Talmudischen gebraucht.) Von diesem גָּד wird nun גוד beglückt seyn, beglückt werden, 1. B. M. 49, 19., und hier in unserm Verse, wozu das Arabische جَدَّ glücklich seyn, verglichen werden kann. הִתְגּוֹדֵד sich Einschnitte machen, als abgöttische Religionssitte, dem Gad ein Opfer bringen durch Einschnitte, 1. B. der Kön. 18, 28. (Nach der Idee der Alten sah man sich beglückt, sobald man ein Opfer dargebracht hatte.) Davon ist denn, sich Einschnitte machen, als Zeichen des Trauerns, welche Bedeutung הִתְגּוֹדֵד auch angenommen hat, 5. B. Moses 14, 1., Jer. 16, 6., 41, 5., 47, 5. Von Diesem ist denn גְּדוּד Einschnitt, Jer. 48, 37. — Ein anderes Stammwort ist גדד sich zusammenrotten, von welchem יָגוֹדּוּ „sie rotten sich zusammen, sie kommen Schaarenweise," Ps. 94, 21., abgeleitet werden muß; daher das ד auch ein Dagesch hat. (Vgl. S. Jarchi zu Ps. 94, 21. und 1. B. M. 49, 19.) Von dem letzteren Stammworte

ist nun auch גדוד Schaar, Haufe von Kriegern, das sehr oft vorkommt, und im Plural גדודים hat. Nach dieser Erklärung übersetzen wir nun יגודנו „was es beglückt, ihm Heil bringt.“ (Siehe den exegetischen Commentar.) Eine andre sehr in's Weite gehende Erklärung des Wortes גד mit seinen Verzweigungen findet man bei S. Pappenheim in seinem **Jerioth Schlomo** Seite 61 ff.

Wir haben im Texte יגודנו, wie alle Kodd. gedruckt haben, aber nach der **Masorah magna** zu 1. B. M. 49, 19. muß es hier יגדנו heißen, auch die **Masorah fin.** hat Dieß unter ג bemerkt, und wir halten es nach unsrer Erklärung für sehr wahrscheinlich, obgleich die **Masorah magna** bei unserm Verse davon Nichts erwähnt, sondern bloß zwei יגודנו zählt. — Der Chaldäer hat unsern Vers sehr paraphrasirt, und jeden Ausdruck auf die Feinde Israels angewendet.

Zu unsrer Erklärung über das Wort גד erlauben wir uns hier noch die Bemerkung, ob das deutsche Gott nicht davon abzuleiten sey. Nicht nur die deutsche Sprache mit ihren Schwestern und Töchtern haben zur Bezeichnung des Allerhöchsten den Namen **God** und **Gud**, (der Uebergang von o in u ist allgemein bekannt,) sondern auch im Persischen sagt man **Chod**, **Chuda**, und im Sanskritischen *Codam*. (Siehe **Tableaux synoptiques des mots similaires, qui se trouvent dans les langues Pers. Sanscr. Grecque etc. par H. A. Le Pileur. Paris. Tab. II.**) So viel ist gewiß, daß das deutsche Gott ursprünglich einen Planeten bezeichnete, da die Abgötterei der deutschen Völker von

der Verehrung des Gestirns ausgegangen; daher einige Philologen den Namen Gott von Wodan oder Othin, welche auch zuweilen Gothin geschrieben wurden, ableiten wollen. (Vergl. hiermit Adelungs historisch kritisches Wörterbuch unter Gott, wo der Uebergang vom Gothischen Thiuth bis zum Griechischen Ζεύς und dem Lateinischen Deus trefflich angedeutet wird, wodurch Alle Namen für Gott die schönste Harmonie bilden, und unsre Vermuthung mehr Bestätigung erhält.) Dieser unsrer Bemerkung entspricht eine Stelle in dem zwar mit abentheuerlichen Etymologien angefüllten Buche: l'harmonie étymologique des langues hebr. chald. etc. par *Mr. Est. Guichard.* Paris 1606. 8. In demselben heißt es S. 156: „גד est exposé, *sidus coeleste, Jouis stella, omne bonum significans, fortuna, Jupiter*; en Essaie chap. 65 v. 11. *Qui paratis* לגד *Joui mensam. Arias Montanus: Parentes Joui mensam.* En Genése chap. 30, 11. Rabbi Moseh expose בגד *per Jovem:* ce que l'allemand diroit *bi God*, (bei Gott) *per Deum.* Selon donc ses significations, de גד, *god* fut formé en Flamen et en Anglois, *gud* en Islandois, pour signifier *Deus*, *Godt* (Gott) en Allemand, selon leur coustume, de joindre ordinairement à la fin d et t. Le tout selon le mesme estymologie. Assavoir parcequ'ils ont usurpé ce nom, qui signifioit aux Paiens le grand Dieu Jupiter, pour signifier simplement le nom d'un seul et souverain Dieu, qu'ils ont appellé de גד, *God*, *Godt.* Ou bien selon que ce nom signifioit *omne bonum*, ils ont fait de גד *Godt*, *Deus*, selon ses proprietés de *Optimus, Maximus;* comme aussi il faut necessairement, que de ce mesme גד *gout* (gut) ait esté derivé, (?) pour leur signifier la

17.) Denn der Feigenbaum wird nicht blühen,
Und kein Erzeug (seyn) an den Rebenstöcken,
Es täuscht das Werk des Oelbaums,
Und die Felder treiben keine Speise.
Geschieden ist von der Hürde das Kleinvieh,
Und kein Rind mehr auf der Streu! —

mesme chose, *bonum;* duquel mot *gout* ils derivent *God, Godt, Deus, a bonitate.* Ce qui nous raméne evidemment à cette origine Hebraique, signifiant celui, qui estoit estimé le grand Dieu par les Paiens, est semblablement toutes sortes de bien. Ainsi de גד ἄγαθον a esté formé en grec etc." Uebrigens fließt aus dieser Bemerkung eine bedeutende Quelle zur Berichtigung der Aussprache des Kametz, wovon bei Gelegenheit an einem andern Orte. —

17.) הָאֵנָה bezeichnet sowohl den Feigenbaum, als die Frucht die Feige; eben so steht זַיִת für Olivenbaum und Olive. In diesem Verse sind Beide vom Baume zu verstehen. Auch גֶּפֶן ist hier vom Weinstocke, nicht vom Weine zu nehmen.

יְבוּל Ertrag, Erzeug. Einige leiten es von בּוּל ab; Andre von יָבַל darbringen, hervorbringen.

כִּחֵשׁ Piel von כָּחַשׁ lügen, täuschen, getäuscht werden in der Hoffnung, die man darauf setzt; so finden wir bei Horaz: spem mentita seges. Justi vergleicht

יז) כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָח
וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים
כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה־זַיִת
וּשְׁדֵמוֹת לֹא־עָשָׂה אֹכֶל
גָּזַר מִמִּכְלָה צֹאן
וְאֵין בָּקָר בָּרְפָתִים׃

auch das Horazische fundus *mendax*. Hoseas läßt so den Most lügen. (Hoseas 9, 2.)

מַעֲשֵׂה־זַיִת das Werk des Oelbaums. Dieses kann nun Blüthe, Frucht und Knospe seyn. Einige wählten daher Jenes, Andre Dieses.

וּשְׁדֵמוֹת und das Gefilde, die Fluren, das Ackerland. Das Zeitwort folgt hier im Singular; analoge Beispiele sind Jeremias 48, 15., Hiob 22, 9. עָשָׂה wird öfters vom Tragen, Hervorbringen der Früchte gebraucht. גָּזַר es ist abgeschnitten, geschieden, getrennt.

מִמִּכְלָה von der Hürde. מִכְלָה steht für מִכְלָא von כלא einschließen. Siehe Ps. 50, 9. Die LXX haben ἀπο βρωσεως, und sollen, wie Kofod und Andere vermuthen; מִמַּאֲכָל gelesen haben; wir glauben aber lieber, daß sie מִכְלָה von כלה vollenden, aufzehren ableiteten.

בָּרְפָתִים. Nach den Rabbinen ist רְפָתִים Stall, Viehstall, in welcher Bedeutung dieß Wort im Talmud öfters vorkommt. Die LXX, Vulgata und der Araber

18.) Und ich im Herrn werde mich erfreuen,
Ich werde frohlocken mit dem Gotte meines
Heils!

19.) Der Gott, der Herr, ist meine Kraft;
Er macht meine Füße den der Hindinn gleich,
Und auf meine Höhen wird er mich leiten! —

Dem Sänger meiner Gesänge.

übersetzen es mit Krippen. Im Arabischen ist قَتّ Stroh, welches zur Bedeutung Streu führen könnte, wie wirklich de Wette mit Andern übersetzt. Die Einwendung, welche Gesenius (a. a. O. Seite 1070) macht, daß man alsdann עַל הָרְפָתִים erwarten müßte, ist nicht stark genug, um diese Bedeutung zu entweihen. Auch in diesem Verse hat der Chaldäer jedes Bild auf die Völker angewendet; so versteht er z. B. unter תְּאֵנָה das Reich Babel u. s. w.

18.) אֶעֱלוֹזָה ist synonym mit אָגִילָה, und bezeichnet wohl mehr, als Dieses. Der Hebräer hat für freudig seyn, frohlocken u. s. w., viele Wörter, die vielleicht nach folgender Stufenreihe hintereinander folgen, als שָׂמַח, dann גִּיל, עָלַץ, עָלַם, עָלַז und שׂוּשׂ. Ein genauer Unterschied wird wohl schwerlich zu finden seyn; Alle kommen in Verbindung mit dem Namen Gottes unter der Bedeutung: sich des Herrn freuen vor, und

יח) וַאֲנִי בַּיהוָה אֶעְלוֹזָה
אָגִילָה בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי׃

יט) יְהוִה אֲדֹנָי חֵילִי
וַיָּשֶׂם רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת
וְעַל־בָּמוֹתַי יַדְרִכֵנִי

לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי׃

haben alsdann das Praefixum ב bei sich. Hiernach müßte man eigentlich übersetzen: sich mit dem Herrn freuen, oder im Herrn Freude finden.

19.) חֵילִי meine Kraft. חַיִל ist Kraft, Stärke, Biederkeit.

כָּאַיָּלוֹת wie die der Hindinnen. אַיָּלָה ist Hirschkuh, Gazelle, Hindinn. Die Vulgata hat cervos, als hätte sie אֵילִים (Widder) vor sich gehabt, wie wirklich Einige vermuthen; wahrscheinlicher ist aber, was Wahl sagt, daß cervos aus cervas entstanden sey.

בָּמוֹתַי meine Höhen. In demselben Sinne kommt eine Stelle Psalm 18, 34. vor; in dieser heißt es עַל בָּמוֹתַי יַעֲמִידֵנִי „auf meine Höhen stellt er mich." יַדְרִכֵנִי macht er mich treten. דָּרַךְ bezeichnet hier eigentlich ein sicheres Führen, Leiten.

לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי. Herder hat mit vielen Andern diese Wörter in seiner Uebersetzung ausgelassen. Der Chaldäer hat sie mit וְקֳדָמוֹהִי אֲנָא מְנַגֵּן בְּתוּשְׁבְּחָתִי „und vor ihm singe ich mit meinem Lobgesange," übersetzt. Folgendes zur näheren Aufklärung.

לַמְנַצֵּחַ. Dieses Wort kommt in den Ueberschriften von 53 Psalmen vor, theils in Verbindung mit irgend einem Instrumente, theils aber auch ganz allein. Die LXX haben es allda durchaus mit εἰς τὸ τέλος übersetzt, und die Uebersetzer des Alexandriners haben es theils ganz übergangen, wie der Syrer, oder sie sind den LXX ganz gefolgt, wie der Araber, der Kopte und der Aethiopier. Auch die Vulgata hat überall in finem dafür gesetzt. Der Chaldäer hat es immer mit לְשַׁבָּחָא zu singen, zu loben ausgedrückt. Diese Uebersetzungen führten zur Vermuthung, daß alle Alte לנצח vor sich gehabt hätten, indeß למנצח von Wahl u. A. wieder in Schutz genommen worden ist. (Siehe weiter unten.) Raschi stimmt dem Chaldäer bei. Eben so hat R. Saadias למנצח mit לנצח erklärt, wie Aben Esra anführt, und zugleich bemerkt: „Andre aber sagen, daß מְנַצֵּחַ einen Vorsteher der Musik, Musikmeister bezeichne, wie וּמְנַצְּחִים „und Oberen," 2. B. Chronik 2, 1., genommen werden müsse. Und diese Meinung ist richtiger, wornach das לְ für לְהַ steht." Auch Kimchi nimmt diese Erklärung an, und die meisten Neuern haben es hiernach mit Vorsänger, Musikmeister, Sangmeister übersetzt. Eben so hat es auch Mendelssohn ausgedrückt, und Joel Löwe bemerkt in der Einleitung: daß מנצח eigentlich einen Solchen bezeichne, der es in irgend einer Sache weiter

gebracht habe, als Andre, wie aus 2. Chron. 34, 10. hervorgehe. Ist es nun eine der schönen Künsten, in welcher sich Jemand hervorgethan, so heißt er Virtuos, wie eben das למנצח zu geben sey. (Aus diesem Grunde hätten sie 1. Chronik 25, 7. den Namen מֵבִין Sachkundige.) Wo nun מְנַצֵּחַ mit irgend einem Instrumente vorkomme, so zeige Dieß, daß Jener besonders fertig auf diesem Instrumente gespielt habe u. s. w. (Vergl. Eichhorns allgem. Bibl. der biblischen Literatur B. 5. S. 539 ff.) Allein mit der letzteren Erklärung reicht man nicht aus, da größtentheils auf למנצח das Instrument, nach welchem der Psalm zu singen ist, mit בְּ, אֶל oder עַל folgt, welches vielmehr auf die Bedeutung zu singen, zu spielen deutet. Besonders aber, da man auch bloß לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד findet. Luther hat daher nach des Chaldäers לְשַׁבָּחָא durchaus vorzusingen übersetzt; und Wahl sagt in seinem 5. Exkursus: „Nur der Chaldäer, der ad canendum hat, bringt Sinn in's Wort," und nimmt dann מנצח für einen arabischen Infinitiv. (Siehe daselbst.) Für einen aramäischen *Infinitiv. Pael* (nach der Form ܡܩܛܠܘ) hat es Gesenius (a. a. O. S. 741.) mit Andern erklärt; auch sagt er in seinem Lehrgebäude S. 315: „Für einen syrischen Infinitiv mit vorgesetztem מ halten mehrere Ausleger das schwierige למנצח — nach dem Vorgange des Chaldäers —. Dieses wäre besonders passend, wenn die Worte לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי Habakuk 3, 19. zum Texte gehören, wie bei der Leseart mit ־ָי nothwendig ist, auch findet sich der Infinit. mit מ im Chaldäischen bei spätern Paraphrasten, (Hiob 4, 2., Hoheslied 1, 7.) und ein Aramäismus in diesen Ueberschriften dürfte nicht befrem-

den. Indessen sind damit wieder mehrere Verbindungen z. B. לְ עַל יְדוּתוּן nicht zu reimen, die für die gewöhnliche Erklärung: dem Vorsänger sprechen; auch liegt diese in der Punktation לַ, die den Artikel einschließt.“ — Wir erklären es also: מְנַצֵּחַ ist Particip. Piel von נִצֵּחַ singen; denn die Bedeutung betreiben, welche von Vielen zu Esra 3, 8. 9. angenommen wird, ist noch nicht erwiesen; Raschi erklärt vielmehr daselbst לְנַצֵּחַ mit zu singen bei den Arbeitern; während Jene arbeiteten, sangen die Leviten. Für Raschi's Erklärung spricht der 10. Vers daselbst. Eben so müßte man 2. B. der Chronik 34, 12. לְנַצֵּחַ zu singen, zu spielen übersetzen, wofür der Schluß jenes Verses stimmt. מְנַצֵּחַ heißt also eigentlich singend, wovon הַמְנַצֵּחַ der Singende, Sänger, und לַמְנַצֵּחַ dem Singenden, Sänger, Spielenden, Musiker, welches Participium aber mannigfaltige Wendungen zuläßt. Dem Singenden kann nämlich heißen, dem, der es singen soll, also zu singen, oder dem, der es singt, und man muß sich hierbei immer nach dem Inhalte oder nach dem darauf folgenden Worte richten. —

נְגִינוֹת hat man gewöhnlich in den Ueberschriften der Psalmen, nach dem Vorgange der LXX, als Saiteninstrument erklärt, obgleich, wie hier das Suffixum zeigt, es kein Saiteninstrument seyn kann. Auch hat der Chaldäer es immer mit תּוּשְׁבַּחְתָּא gegeben, und nie an irgend ein musikalisches Instrument gedacht, was es auch, wie man aus den vorkommenden Stellen ersieht, durchaus nicht seyn kann. Raschi und Aben Esra denken dabei an Melodie, außer Psalm 61, 1., wo

נְגִינָה vorkommt, (dessen in dem Gesenius'schen Handwörterbuche nicht erwähnt wird,) welches Aben Esra mit פיוט Gedicht erläutert. Wenn wir die Stellen vergleichen, in denen נְגִינָה vorkommt, ohne Ueberschrift zu seyn, wie z. B. Jes. 38, 20., wo auch das Suffixum י— dabei steht; so ersehen wir, daß es in seiner Bedeutung ganz dem deutschen Gesang analog ist, welches für cantus und canticum steht, wie überhaupt mehrere Sprachen für diese beiden Bedeutungen Ein Wort haben; selbst das Wort cantus bezeichnet das Singen, und das, was gesungen wird. (Bei Bemerkung dieser Analogie dürfen wir zugleich nicht vergessen, die Aehnlichkeit in den Wörtern bei vielen Sprachen zu bemerken, daß nämlich viele Sprachen hier ein n und g, oder sonst einen dem g entsprechenden Buchstaben beibehalten haben.) Nach dieser Erklärung ist also לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת, das 5mal in den Psalmen, als Ueberschrift erscheint, mit „dem Sänger der Gesänge," oder mit „zu singen mit Melodien" zu geben.

Kommen wir nun auf das לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי in unserm Texte zurück, so ist Dieß am Besten „dem Sänger meiner Gesänge" zu übersetzen. Nach dieser Uebersetzung haben diese Wörter keinen Zusammenhang mit dem Verse, daher sie auch in der Accentuation sorgfältig getrennt sind. Sie sollen hier bloß das seyn, was sie in den Psalmen sind; also eine Ueberschrift. Hiernach hat man nicht nöthig, den masoretischen Text zu ändern, oder auch nur für das letzte Kametz ein Chirek zu setzen, und das י als Jod paragogicum, wie in רַבָּתִי, Klagel. 1, 1., zu erklären, so Schnurrer und Rosenmüller

annehmen, noch mit Dathe, sich אותו nach לְמַנַּצֵּחַ zu denken, um nach der Alexandrinischen Version, welche τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ hat, diese Wörter, wie auch Hieronymus annahm, in Bezug auf das Vorhergehende „ihm mein Saitenspiel zu rühren“ zu übersetzen. Horst hat: „daß ich ihm singe in das Saitenspiel.“ Justi: „Ihm tönt mein Saitenspiel.“ Will man hier „zu singen mit meinen Gesängen“ übersetzen, welches unsre Erklärung zuläßt, so kann man dabei an die öfters geäußerte Vermuthung, daß Habakuk Mehreres gedichtet habe, denken, und diese Wörter darauf beziehen.

C.

Freie, metrische Uebersetzung.

Der, wie schnelle Parden, wie Adler im Fluge zum Aase,
Deine Rosse, Chaldäa, erblickte; die eilenden Reuter
Rafften Gefangne zusammen, als Sand! sie lachten der Fürsten
Und der Könige spotteten sie! Ihr Führer war trunken,
Erst von seinem Grimme, gleich unersättlich dem Grabe,
Dann von dem Taumelkelche des Rächers! der auch den Rächer
In der schreckenden Herrlichkeit sah, mit der er von Paran
Kam! Die Pest ging vor dem Gefürchteten her; wo er hintrat,
Elend! Er maß das Land, wie weit die Zerstörerin wüten
Wo sie stillstehn sollte! Die Hügel mußten sich neigen,
Da der Herrliche ging! Bang ward den Bergen! der Strom fuhr
Eilend dahin! Da bückte die Tiefe sich, und die Höhe,
Hub die Händ' auf! Sonn und Mond, ihr standet! da fuhren
Seine Pfeilen mit Glänzen dahin, mit Blicken des Blitzes
Seine Speere! der so den großen Helfer in Juda,
Siehe! den Wiedervergelter in seiner Herrlichkeit sahe,
Dessen Kraft war auch jetzo der Herr! der Rettende führt ihn
Aus dem Grab' in die Höhe! Und Habakuk pries den Erwecker;
Sanft ertönte sein Saitenspiel an dem offenen Grabe.

Klopstock Mess. Ges. XI.

I.

Orakelsspruch Habakuks des Propheten.

2. Wie lange noch, Adonai, Ewiger!
Ich schrie zermalmt empor, nicht hörtest du;
Ruf ich Gewalt! zu dir [voll Seelendrangs],
Vergeblich Wort! du hilfst zur Rettung nicht. *)
3. Wie doch läßt du mich schrecklich Unglück seh'n,
Sieh'st selbst mit an unsäglich Jammerleid?
Gewalt und Raub feindselig um mich her;
Stolz heben Zank und Streit das freche Haupt!
4. Was Wunder daß denn das Gesetz erstirbt?
Daß kein gerechtes Urtheil mehr ergeht!
Verstrickt der Frevler den Gerechten ja,
Wie sollte nicht das Urtheil schief ergehn?

---

*) הֵן אֶצְעַק חָמָס וְלֹא אֵעָנֶה
אֲשַׁוַּע וְאֵין מִשְׁפָּט׃

Hiob 19, 7.

5. Seht unter Völkern hin, und schaut sie an!
Erstaunet dann, erstaunet tiefbewegt! —
In euren Tagen wird ein Werk vollbracht,
Ihr glaubtet's nimmermehr, erzählte man's!
6. Denn sieh! ich reizte die Chaldäer an,
Den stürmisch, mürrisch-raschen Völkerstamm,
Der schnell der Erden Dehnung [längs] durchzieht,
Wohnsitze Andrer zu erobern sich.
7. Ein Schreckensbild und furchtbar zeigt er sich;
Nach Willkühr spricht er Recht und Urthel aus!
8. Behender, denn die Parden, seine Ross', *)
Als Abendwölfe blutigreißender;
Und seine Reuter zahlenlos gedrängt,
Von weiter Ferne stürmen sie daher,
Sie eilen, wie der Aar zum Fraße stürzt. **)
9. Um Alles zu erbeuten kommt er [her, —
Drum ist sein Blick gen Osten hingewandt, —
Und rafft Gefangne häufend auf, wie Sand.]
10. Zum Spottgelächter sind ihm Könige,
Zum Hohngespötte starke Fürsten ihm,
Er lacht jedweder Veste [grausen Grimms]
Dämmt Schutt empor, und nimmt sie siegend ein — —
11. Dann fühlt er kraftvoll sich verjüngten Muths,
Er schreitet vorwärts und — versündigt sich;
Denn diese seine Kraft wird ihm sein Gott! — ***)

---

*) קַלּוּ מִנְּשָׁרִים סוּסָיו
Jeremias 4, 13.

**) Οἴμησεν δὲ ἀλείς, ὥς τ' αἰετὸς ὑψιπετήεις,
sagt Homer vom Hektor, Iliad. XXII, 308.

***) — — Virtus mihi numen, et ensis
Quem teneo.
Statius *Thebaid.* III, 605.

12. Fürwahr! du bist vom früh'sten Urbeginn,
Adonai, du, mein Gott, mein Heiliger!
Wir werden nicht Vernichtung preis gesetzt!
Zum Strafgerichte setztest du ihn, Herr,
Bestimmtest ihn, o Hort, zur Geißel nur.
13. Dein reines Aug, wie sollt es Frevel seh'n?
Und nimmer kannst du Unrecht ruhig schau'n!
Warum denn siehst du jenen Schändern zu,
Und schweigst — — — —
Verschlingt der Frevler den Gerechteren?
14. Dir sollten Menschen seyn, wie Fisch' im Meer,
Und wie Gewürm, das keinen Herrscher kennt?
15. Daß Alles er mit seinem Hacken fängt,
Es raffend in sein Netz zusammenwirft,
Und sammelnd in sein Garn gedränget häuft,
Deß freut er sich und jauchzet seelenfroh! —
16. Drum bringt er Opfer seinem Netze dar,
Verehrt sein Garn mit süßem Weihrauchduft;
Durch sie denn wird sein Antheil strotzend feist,
An Speisen [seine Tafel] köstlich fett.
17. Soll er sofort sein Netz entleeren denn?
Beständig Völker schlachten [gierig froh],
Ohn' End' und ohne Schonung immerfort? — —

Agnovit longe pressitque dolorem
Magnanimus Capaneus, telumque immane lacerto
Hortatur librans: ades o mihi dextera tantum
Tu praesens bellis, et inevitabile numen
Te voco, te solam superûm contemtor adoro.
Daselbst IX, 545.

II.

1. Auf meine Wache stellt' ich mich dorthin,
Trat auf die Warte [voller Zuversicht,]
Und forschte spähend, was er mir enthüllt,
Was für Erwiederung den Fragenden.
2. Adonai drauf antwortete — Er sprach:
»Schreib [unverlöschend] nieder das Gesicht,
»Und grabe es recht tief in Tafeln ein
»Daß es der Lesende schnell fassen mag.
3. »Ist gleich noch ferne die Verhängnißzeit,
»Und spricht's vom Ende nur, es trüget nicht,
»Und säumt es zögernd auch, so harre sein;
»Es kommt, es kommt, und bleibt gewiß nicht aus!
4. »Sieh'! der hat keine Ruhe, der nicht glaubt;
»Der Fromme lebt durch sein Vertrauen froh.«
5. Dem Weine ganz vergleichbar, der bethört,
So der vermessne Mann, er kann nicht ruh'n,
Der gleich der Gruft den Rachen weit aufsperrt,
Und gleich dem Tode unersättlich ist,
Die Völkerschaften alle an sich reißt,
Und zu sich rafft die Nationen all'. —
6. Fürwahr! einst alle Diese in'sgesammt
Erheben schmähend Spottlied über ihn,
Und beißend scharfe Hohngedichte rings.
Nämlich: »Weh dem, der fremdes Gut sich mehrend häuft!
»Wie lange noch denn währt es ganz und gar,
»So decket ihn ein Erdenklumpen tief.
7. »Sieh! plötzlich stehen deine Quäler auf,
»Erwachen werden deine Folterer
»Und ihre Beute wirst du seyn alsdann.

8. »Der du geplündert viele Völker hast,
»Dich plündert nun der Völker Ueberrest,
»Ob jenes Menschenbluts und Länderraubs,
»An Stadt und aller darin Wohnenden!«
9. Weh' dem, der seinem Hause Blutgeld häuft,
In Himmelshöh' empor sein Nest zu bau'n, *)
Um vor des Unglückshand zu sichern sich!
10. Zum Schmache deines Hauses riethest du;
Der Völkerstämm' so viele hinstürzend,
Hast du dein eignes Seelenheil verwirkt!
11. Den Stein der Mauer hörst du schreien dir,
Den Sparren wiederhallen aus dem Holz':
12. »Weh' dem, der eine Stadt in Blutschuld baut,
»Und Vesten gründet sich auf Frevelthat!« **)
13. Fürwahr! so steht's vom Herrn Zebaoth fest,
Daß Völker nur für's Feuer mühen sich,
Daß Nationen müden sich um Tand. — ***)
14. Damit der Erdenkreis einst werde voll
Erkenntniß von Adonai's Herrlichkeit,
Wie Wasser rings des Meeresfläche deckt. ****)

---

*) אם־תגביה כנשר־קנך :

Obad. 4.

**) בנה ציון בדמים
וירושלם בעולה :

Micha 3, 10.

***) ויגעו עמים בדי־ריק
ולאמים בדי־אש ויעפו :

Jeremias 51, 58.

****) כי־מלאה הארץ דעה את־יי
כמים לים מכסים :

Jesaias 11, 9.

15. Weh' dem, der seinem Nächsten Trinken reicht,
Den Schlauch ihm aufdringt und ihn trunken macht,
Auf daß er sich an seiner Blöß' ergötzt.
16. Wenn Schmach dich sättigt mehr, denn Ehrenruhm,
So trink' auch du, und taumle [gleich entblößt] —
Adonai's Rechte reicht den Kelch dir dar —
Und speie Schmach auf deinen Würdenglanz. *)
17. Dir graut die Thatgewalt am Libanon, **)
Der Thiere Raub — ein Seelenbeben dir,
Ob jenes Menschenbluts und Länderraubs,
An Stadt und aller darin Wohnenden!
18. Was denn kann frommen doch ein Götzenbild,
Daß es [voll Kunst] der Künstler sich geschnitzt?
Was auch gegoßnes Bild und falsche Lehr?
O, daß auf sein Gebild der Bildner traut,
Zu formen stumme Götzen immerfort!
19. Weh' dem, der zu dem Holze spricht: erwach'!
Zum seelenlosen Stein: erhebe dich!
Soll dieser zur Vernunftbelehrung seyn?
Wohl ist ihm Gold und Silber rings umlegt,
Doch fehlt jedweder Lebenshauch in ihm.

20. Adonai thront in seinem Heiligthum,
Vor ihm verstumm' in Furcht der Erdenkreis!

---

*) גַּם־עָלַיִךְ תַּעֲבָר־כּוֹס
תִּשְׁכְּרִי וְתִתְעָרִי׃
Klagelied. 4. 21.

**) מֵחֲמַס אָחִיךָ יַעֲקֹב תְּכַסְּךָ בוּשָׁה׃
Obad. 10.

III.

Habakuks, des Propheten, Hymne nach Schigionoth.

2. Adonai! ich vernahm die Kunde — — ha!
Vernahm dein Werk, Adonai — — ich erschrack!
Beleb' es in dem Lauf' der Jahre denn,
Und mach' es in dem Lauf der Jahre kund
Wie du im Zorne der Erbarmung denkst.

3. Eloah kam von Theman dort heran,
Der Heilige vom Berge Pharon her!
Den Himmel deckte seine Majestät,
Und seines Glanzes war die Erde voll!*)
4. Sein heil'ger Glanz, der glich dem Sonnenlicht,
Von allen Seiten Strahlenblendung rings,
Und dieß war nur die Hülle seiner Pracht,
5. Vor seinem Angesichte zog die Pest,
Und hitz'ge Seuche folgte hinter ihm!
6. Und so er stand — da wankete die Erd',
Und schaute er — erbebten Völkerstämm';
Im Nu zerstob das alte Urgebirg,
Uralte Hügel sanken plötzlich ein,
Sie waren ihm gleich ewigalter Bahn.

---

*) יְיָ מִסִּינַי בָּא
וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ
הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן :

5. B. M. 33, 2.

7. In Schrecken sah ich Kuschan's Hütten dort,
Erschüttert die Gezelte Midians! — —*)
8. Ist wohl Adonai wider Ström' entbrannt?
Ist gegen Ström' entflammt dein Feuerzorn?
Gilt denn dem Meere deine Racheglut?
Da du auf deinen Rossen fährst einher,
Auf deinen Siegeswagen voll Triumphs?
9. Entblößt gerichtet zeigt dein Bogen sich
Den sieben Eidsgenossen nach Verspruch; —
Der Erd entsprudeln Stromgewässer drum
10. Sie sahen dich die Berg', und zitterten,**)
Zerrinnend wälzten sich die Wogen hin,***)
Der Abgrund brüllte tobend zügellos,
Entschleudernd seine Arme himmelan!
11. Still standen Sonn und Mond am Firmament,
Daß fuhren deine Pfeil' bei deren Licht,
Und deine blanken Speer' bey dessen Glanz.
12. In grimmer Wuth zerstampftest du das Land,
Zermalmtest Nationen grausen Zorns!

---

*) שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן
חִיל אָחַז יֹשְׁבֵי פְּלָשֶׁת׃
2. B. M. 15, 14. 15.

**) רָאוּךָ מַּיִם יָחִילוּ׃
Psalm 77, 17.

***) הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס
הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר׃
Psalm 114, 3.

— — Silvarum juga coepta moveri
Adventante Deo

heißt es beim Virgil.

13. Du zogst zum Heile deines Volkes aus,
Zum Heile deines auserwählten Volks;
Zerschmettertest das Haupt des Frevlerstamms,
Verheertest ihn vom Grunde bis zum Hals.
14. Der Horten Haupt trafst du mit seinem Speer,
Als sie, mich zu zerstreu'n, herangestürmt,
Voll Jubelns schlürfend den Gedrängten schon.
15. Du tratst mit deinen Rossen hin in's Meer,
In aufgethürmte Meereswogenfluth!

16. Ich hört's erschüttert ward mein Innerstes
Der Stimm' erbebten meine Lippen bang,
Mir war's als nage Fäulniß mein Gebein,
Als sänk' ich in den Boden unter mich; —
Daß ich nun harren muß des Drangsalstags,
Um einst dem Volk sein Heil zu bringen denn!
17. Wo nicht mehr blühen wird der Feigenbaum,*)
Und keine Frucht sich an der Rebe zeigt,
Des Oelbaums Knospe täuschet lügenhaft,
Und kein Getraide bringt die Ackersaat,
Wo abgeschnitten von der Hürd' das Schaaf,
Und in den Ställen gar kein Rind mehr ist!
18. Doch Ich will mich Adonai's innigst freu'n,
Ergötzen mich mit meinem Rettergott!

---

*) הַגֶּפֶן הוֹבִישָׁה
וְהַתְּאֵנָה אֻמְלָלָה
רִמּוֹן גַּם־תָּמָר וְתַפּוּחַ
כָּל־עֲצֵי הַשָּׂדֶה יָבֵשׁוּ :

Joel 1, 12.

19. Adonai, Elohim' ist meine Kraft,
Hebt meine Füße den der Hindin gleich,
Und führt auf meine Höhen sicher mich! *)

Dem Sänger meiner Gesänge.

---

*) מְשַׁוֶּה רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת
וְעַל בָּמוֹתַי יַעֲמִידֵנִי :

Psalm 18, 34.

D.

Exegetischer und ästhetischer Commentar.

I.

Inhalt: Klage über Unrecht und Gewalt. (2—4.) Schilderung der Chaldäer und ihrer ruchlosen Ausschweifungen. (5—11) Die Chaldäer sind nur zur Strafe berufen. (12—13.) Darstellung der Gewaltthaten derselben, und anderweitige Klagen darüber. (13—17.)

Vers 2 — 4.

Der heilige Sänger beginnt in wehmuthsvolltraurigem Tone seinen Gesang, indem er die tief- und schmerzhaftempfundene Klage, mit welcher er sich so oft an Gott gewendet, abermals vor den Weltrichter auszuschütten wagt. Er sah die tyrannische Hand wüthend über sein Volk herfallen, den Tempel zertrümmern, den Staat zerreissen, und befürchtete jetzt gänzliche Erstarrung des göttlichen Gesetzes. Schon oft hat er den Schutzgott Israels um Rettung angefleht, wurde aber nie erhört. Noch einmal versucht er es jetzt, klagt über Verwüstung und Gewaltthätigkeiten, und nimmt dießmal die Gerechtigkeitsliebe Gottes dabei in Anspruch. Er fordert gleichsam Gott selbst vor dessen erhabnen Rich-

terstul, mischet aber sein Befürchten des Ersterbens der göttlichen Religion zugleich mit ein. [1])

2.) Wie lange, sagt der Prophet, werden jene Gewaltthaten noch dauren? Schon oft habe ich deßhalb zu Dir geklagt, du wolltest mich nicht erhören. Was hilft's, wenn ich nochmals über Gewalt laut klage? Mir scheint's umsonst; denn du wirst doch nicht helfen wollen.

1.) Schon die alten rabbinischen Commentatoren S. Jarchi, Aben Esra, Kimchi und Abarbanell haben die ersten vier Verse so erklärt. Auch die meisten Neueren nahmen diese Erklärung an. So sagt Eichhorn (Einleit. in's a. T. Th. 3, S. 377): „Klagen über den Untergang des hebräischen Staates durch die Chaldäer, ist der Inhalt unsers Habakuks." — Bei dem ersten Anblicke dieser Verse sollte man zwar glauben, der Prophet schildre das zügellose Leben Israels. Daher meint Jahn, diese Klagen hätten Bezug auf die schlechte Regierung Manasseh's, wo ungerechte Richtersprüche, Vernachlässigung der Gesetze u. s. w. Statt fanden, und Wolfssohn sagt: „Der heilige Dichter schildert zuerst die damals herrschende Zügellosigkeit unter der jüdischen Nation, geht dann zu deren unglücklichen Folgen über, zu dem Umsturze des Reichs." Und noch mehrere Ausleger sind dieser Meinung. Allein bei näherer Betrachtung des Ganzen verschwindet sogleich diese Idee, besonders wäre der Schluß des ersten Kapitels hiernach kaum zu verstehen. — Die Ausleger, welche Habakuk in früherer Zeit leben lassen, (S. oben S. 65, 66.) müssen die herrliche Beschreibung der blutigen Scenen seiner starken Phantasie zuschreiben. So sagt Eichhorn: (a. a. O.) „Die entzündete Phantasie des Dichters setzt ihn mitten in die schrecklichen Scenen des Elends und Jammers; er sieht den Staat zerrissen 2c. Eben so Wahl u. m. A. —

3.) Solltest du, Herr, der du voller Gerechtigkeit bist, solches Unrecht aber stillschweigend mit ansehen können? Sieh! wohin ich sehe, umgibt mich Gewalt, Raub und Verwüstung. Zank und Streit ist erhoben! — Mit diesem Verse nimmt die Klage eine herrliche Wendung, und bereitet auf den folgenden vierten Vers trefflich vor.

4.) Muß nicht unter solchen Umständen das Gesetz ersterben? Wenn Gottlose Gerechte verstricken, sollte da nicht falsches Urtheil zum Vorschein kommen? frägt der Dichter klagend Gott. —

Wo feindliche Waffen hausen, schweigen die Gesetze; Laster werden zur Tugend; Zank und Streit erheben ihr Haupt. Um wie vielmehr erst hier, wo Sittenlosigkeit den Einfall der Chaldäer zur Folge hatte, und Diese nun, die nicht minder sittenlos als Israel waren, Alles raubten und zerstörten. Des Sängers Klage ist nicht die von vielen hebräischen Dichtern besungne: warum Gott jenen Ruchlosen Alles glücken läßt? (Jerem. 12, 1., Mal. 2, 18., Ps. 78, 3.) Er klagt hier vielmehr darüber, daß Gott jene Gottlosen zum Mittel seines heiligen Endzweckes berufen, wodurch gänzliche Erstarrung des Gesetzes entstehen müsse, da das Volk, welches den höheren Willen Gottes verkennt, das göttliche Gesetz nicht mehr achten wird, wenn es sieht, wie jenen abgöttischen Chaldäern Alles glückt, und wie Böse über Gute herrschen. Daß der Prophet anders dachte, geht aus dem zwölften und dreizehenten Verse (Siehe daselbst.) deutlich hervor. Nur spricht er hier in dem Sinne seiner Zeitgenossen, und macht damit zugleich Gott den Vorwurf, daß die

Gesetzlosigkeit der Israeliten durch diese Strafe mehr zu- als abnehme.[2]) —

Herrlich mit den Worten unsres Textes übereinstimmend sind folgende Strophen aus dem Schiller'schen Liede von der Glocke:

Nichts Heiliges ist mehr; es lösen
Sich alle Bande frommer Scheu;
Der Gute räumt den Platz dem Bösen,
Und alle Laster walten frei.

Vers 5 — 11.

Der Dichter läßt jetzt die Klage verstummen, und schildert den Wütherich, der jene Verheerungen anrichtete, und ohne Schonung selbst das Heiligste verwüstete. Bisher hatte er Gott angeredet, jetzt wendet sich der Prophet zu seinem Volke hin, schildert ihm die Macht des Chaldäerstamms, und sucht seinen Blick auf das Große, das geschehen wird, zu wenden, wobei er schon die Enthüllung des zweiten Kapitels im Sinne hat. Zugleich lenkt er Israels Aufmerksamkeit auf das sträfliche Vergehen der Chaldäer, die sich nicht als bloße Geißel in der Hand Gottes erkennen, und zeigt, daß er das harte Loos, welches die Seinen getroffen, genau kennt.[3])

2.) Vgl. Ikarim P. IV. cap. 15. und Abarbanell in seinem Commentare.

3.) „Mit dem 5. Verse unsers ersten Kapitels schildert der Dichter uns ein grausames und furchtbares Volk, die Chaldäer, und nennt dieses, als die wirkende Ursache solcher Verheerung. Die Chaldäer waren es also, die dem Staate Un-

5.) Sehet, und staunet, welches Große geschehen ist, und geschehen wird. Gewißlich würdet ihr es für Mährchen halten, wenn Jemand es euch erzählte. — Werft doch einmal einen Blick auf das Beginnen der Zeit, und lernet in dem Wunderbaren des Schöpfers Hand erkennen. Und wahrlich, wer das unbedeutende Chaldäer-Volk zu solch' einer Größe und Macht heranwachsen sah, der mußte staunen; weit mehr aber noch der, welcher nun vernehmen sollte, daß eben jenes jetzt so stark mächtige Volk, das Aegypten plünderte, und welches das erste Jerusalem, so wie das erste

---

tergang droheten. Nun beschreibt er zuerst die traurigen Folgen des Einfalls der Barbaren. — rapit in mediam rem pflegt man in der Poetik zu sagen und hernach erst wird die Ursache dieser Folgen genannt" sagt Wahl mit einigen Andern, und wir haben dieß mit einer andern Wendung angenommen. Andre Interpreten betrachten diese Verse, als eine Antwort Gottes, weil, wie sie sagen, im Gange der Elegie Etwas Gezwungenes liege, wenn man dieselbe als bloße Erzählung ansehe. So sagt auch Justi: „Jetzt erhält er einen göttlichen Ausspruch; dieser geht von V. 5 — 11. „Ja, euch traf ein hartes Loos, grausam sind eure Bedrücker, die Chaldäer! Furchtbar ist das Volk, das ich zu eurer Züchtigung erweckte. Es hat Judäa verwüstet, und Tempel, Stadt und Land verödet; jetzt flammt sein gieriger Blick nach Osten. Doch, sein Wüthen gleicht einem Sturme, und wird auch, wie ein Sturm, bald vorüber gehen."" (S. V. 11.) Allein schon Wahl erinnert hiergegen, daß diejenigen, welche dem Gange des Dichters Zwang anthun, hier eine Antwort Gottes auf die Klage des Propheten zu suchen, sich in den Geist der prophetischen Dichtung nicht hineinstudirt haben. In wie fern dieses wahr ist, wollen wir hier nicht entscheiden, so viel ist aber gewiß, daß es schwer fällt hier eine Antwort Gottes zu lesen, und Kapitel 2 wieder eine zu sehen.

Tyrus zerbrach, von seiner Höhe auf Einmal so tief herabfallen soll. — Auf Beides spielt Habakuk in diesem Verse an.[4] (Vgl. Kap. 2, 4.)

6.) Mit diesem Verse beginnt das herrliche Gemälde des wilden, idololatrischen Volkes, das erbittert und grimmig gierig nach dem Besitzthume Andrer strebte, und weit und breit ausgedehnt daherzog. — Als ein grausames und erbarmungsloses Volk, das mit Ungestüm von der Erden Ende heranzieht, schildert auch Jeremias (6, 22 — 24.) die Chaldäer, wenn er deren Einfall in's jüdische Reich ankündigt. — Was Jeremias voraussagte, und erwartete, das sah unser Dichter eintreffen. Vergleicht man beide Stellen, so sieht man, wie schön sie ineinandergreifen, und wie der Sinn sich gegenseitig entspricht, ohne daß sie im Ausdrucke gleich sind.[5]

7.) Schon das bloße Ansehen dieses Volkes erregt Schrecken und Furcht. Recht und Urtheil spricht es aus zu seinem Besten — nach Willkühr.

8.) Raschheit und Schnelligkeit war bei den Kriegern der alten Welt ein Hauptvorzug. (Vergl. Kap. 3, 19.) Auch unser Dichter benutzt sich dieser zur vollkommnen Zeichnung seines Gemäldes von den Chaldäern, und so sind ihm deren Rosse so schnell

---

4.) In den Worten des Textes in euren Tagen finden wir das bereits Geschehene. Andre Ausleger, die nach ihrer Erklärung den Einfall der Chaldäer noch erwarten, erkennen in diesem bestimmenden Ausdrucke die Nähe des Einbruchs.

5.) Der Prophet spricht hier, sagen die Rabbinen, im Namen Gottes, als Stellvertreter, nach der prophetischen Sprechweise.

wie Pantherthiere, so rasch wie abendliche Wölfe; sie selbst so schnell wie Adler im Fluge zum Aase. — Das ganze Katzengeschlecht hat schnellen Lauf, am Meisten aber die Panther. So besingt sie Oppianus. (Cyneget. V. 75. 76.) Vgl. auch Jerem. 5, 6., Hos. 13, 7. —

Bei dem Bilde von den Abendwölfen denke man an die Wölfe, die sich den Tag über in den Wäldern verborgen halten, und hungern müssen, welche dann des Abends über den Raub herstürzen, wo die Furcht, ertappt zu werden, und der quälende Hunger ihre Schritte beflügeln, und sie desto grimmiger und furchtbarer sind.[6]) Vergl. Zeph. 3, 3. —

Eben so heißt es (Aeneide II, 355.) nach der Schiller'schen Uebersetzuug in der Zerstörung Troja's:

Entflammet durch dieß Wort ist ihres Eifers Glut,
Und, Wölfen gleich, die durch den Nebel spürend schleichen,
Herausgestachelt von des Hungerswuth,
— — — — — —
Geht's zum gewissen Tod durch Schwerter und durch Leichen.

Jetzt bespricht er die Menge dieses übermüthigen Volkes;[7]) weit ausgebreitet sind seine Reuter; sie kommen aus weiter Ferne heran, und — trotz dessen eilen sie schnell herbei, wie der Aar, welcher, wenn er auch bis an das Firmament geflogen, rasch mit

6.) Vgl. hiermit Nöldecke, Justi u. A.

7.) Abarbanell sagt schon: Zuerst schildert der Dichter die Eigenschaften der Chaldäer, geht dann zu deren Zahl über. —

ungemeiner Geschwindigkeit auf den Fraß herabstürzt.[8]) (Siehe oben S. 111. und Hiob 38, 27 — 30.)

In ähnlichen Ausdrücken schildert schon Moses ein zur Strafe Israels heranziehendes Volk: (5. B. M. 28, 49. 50.)

Von weiter Ferne wird der Herr
Dir wecken einen Völkerstamm;
Vom End' der Erde stürmt er her,
So schnell als wie der Adler fliegt:
Ein Volk, deß Sprach' du nicht verstehst,
Ein roher, frecher Völkerstamm,
Der die Person des Alten schmäht,
Und sich des Jungen nicht erbarmt.

Vgl. auch Jerem. 4, 13., 48, 40., 49, 20., Hos. 8, 1.

9.) Herrlich bezeichnet der Dichter mit diesem Verse die Chaldäer als ein Volk, dem es mehr darum zu thun ist, Beute zu machen, zu plündern und zu rauben, als zu siegen. Deßhalb hat es stets seinen Blick zum Rückzuge gekehrt, und so eilt es herbei, nimmt und häuft der Gefangenen viele zusammen.[9])

8.) Bei dem vom Adler entlehnten Bilde, erinnert Wahl, um das Gemälde in seiner wahren Prachtgestalt zu zeigen, an denjenigen Adler, welchen die Naturforscher Ossifraga nennen, der, um das Mark auszufressen, die Gebeine der Thiere, auf welche er herabstößt, zugleich zermorscht. Justi stimmt ihm bei. Allein offenbar ist diese Deutung zu speciell, und der Dichter hat bei dem ganzen Bilde nur die Schnelligkeit im Auge; man denkt daher besser an jede Art Adler, die hoch fliegt, und sich schnell auf die Beute herabstürzt. —

9.) Diese Erklärung findet nur nach unsrer Uebersetzung Statt. (S. oben S. 112 — 115.) Auch Abarbanell

10.) Trotz dieser Rohheit, in welcher uns der vorhergehende Vers dieses Volk schildert, ist es doch kühn und stolz. Mit den kräftigsten Zügen der Darstellung und dem kühnsten Schwunge geistiger Erfindung und Auffassung bildet der Dichter diesen Uebergang. Ein Volk, das starke Könige verlacht, mächtige Fürsten verspottet, und die festesten Vesten verhöhnt. — — Welch' herrliches Bild!? —

11.) Die meisterhafte Schilderung des fürchterlichen, Grau'n erregenden, und mit Ungestüm herannahenden Völkerstammes, der Nichts schont, Nichts fürchtet, ist vollendet. Auch dessen Stolz und Uebermuth hat der Dichter nicht ausgelassen. Zur Vervollkommnung des Bildes fehlte nur noch Dieß, daß dieses Volk in seiner Macht die Gottheit anbete, oder, daß es Israels Gott abläugne. Eben Dieses stellt uns nun dieser Vers dar. — Der Dichter läßt zuerst den Muth jenes Volkes sich verstärken, läßt es Herr andrer Völker werden, und benutzt nun die Gelegenheit, auf die im zweiten Kapitel ausgesprochne Idee, daß dieser Uebermüthige nicht sich zu verschulden rastet, vorzubereiten, und dann das Versünden der Chaldäer in einem kurzen, aber kraftvollen Ausdrucke darzulegen.[10])

Beispiele der Art, daß Könige ein starkes Vertrauen auf ihre Macht setzten, und selbst Gott zu trotzen

---

bemerkt: der Vers wolle sagen, die Chaldäer stritten nicht um des Ruhmes willen, wie einst die Römer und andre Nationen, sondern nur um des Raubes willen.

10.) Von der Verschiedenheit der Erklärungen über diesen Vers ist bereits oben S. 118 — 121. Mehreres gesagt worden, woraus man sich auch wird entnehmen können, in wiefern wir hier von Andern abweichen.

wagten, finden sich mehrere im Alterthume. So war der König Aprias beim Herodot 2, 169. Und in diesem Sinne finden wir bei Virgil, (Aeneide X, 773.) nach der Voss'schen Uebersetzung:

Sey mir der Arm, als Gott, und der Wurfstrahl,
welchen ich schwinge,
Nun zum Schutz — — —

Vergl. hiermit auch 5. B. M. 32, 27. ff.

Dem Geiste des hebräischen Dichters scheint es jedoch anpassender, diese Stelle des Verses als ironische Frage der Chaldäer: „Ist dieß die Kraft seines Gottes?“ anzunehmen. (Siehe oben S. 121.)

Vers 12 — 17.

Der Prophet wendet sich jetzt wieder zu Gott, und spricht hier zuerst die Idee aus, die er besonders seinen Zeitgenossen einzuprägen strebt, daß Gott das ihm geweihte Volk, welches er von jeher beschützte, keineswegs werde vernichten lassen; die Chaldäer sind also nur zur Strafe berufen. Hiermit deutet unser Dichter schon auf die Enthüllung, und auf den Gedanken, welcher seiner Hymne zu Grunde liegt, hin. Diese Idee ist ihm Hoffnung und Trost, und zeigt von seinem wahren Vertrauen auf Gott. Der Gerechtigkeitsliebende Hort Israels kann diese Gräuelthaten gewiß nicht mit Gleichgültigkeit mitansehen. (12 — 13.) Eben hieran knüpfen sich wieder neue Wehklagen über die schrecklichen Verheerungen, welche die Chaldäer verüben; wie sie alle Gränzen der Mäßigung überschreiten, so daß alle Hoffnung verschwinden muß. Mit diesen Klagen, welche er in bittender

Sprache einkleidet, und mit derselben die kräftigste Darstellung jener Gewaltthätigkeiten verwebt, bereitet er trefflich auf das Orakel vor, dem man, es halb errathend, mit Ungeduld entgegensieht. (13 — 17.) [11])

12.) Der ewige, wahre und unwandelbare Gott will nicht Israels Untergang; dessen Besserung will er nur; und er hat die Chaldäer zur Strafe nur berufen. Ja,

13.) Gott, der reinen Auges, d. h. heilig und gerecht ist, kann durchaus kein Unrecht mitansehen. Doch schnell läßt der Dichter hier das Ganze eine andre Wendung nehmen, indem er nämlich, die auf das Gesagte bei seinen Zuhörern sehr natürlich entstehende Frage: „Warum denn Gott eben jetzt diesen Verwüstern ruhig zusehe, und stillschweige, wenn der Gottlose den Gerechteren verschlingt?“ nun selbst im Klagetone miteinmischt. Dem nationaldenkenden

---

11.) Die Interpreten, welche V. 5 — 11. als Rede, Antwort Gottes betrachten, lassen von hier an den Propheten wieder das Wort nehmen. Unter den Neueren ist auch Justi, der dieser Meinung beistimmt, und den Inhalt der folgenden Verse also angibt: „Gott kann das ihm geweihte Volk, das er von Alters her schützte, unmöglich vernichten lassen! Zwar toben die Chaldäer fürchterlich, und überschreiten alle Gränzen der Mäßigung: aber auch ihre Stunde wird kommen, und das Recht der Wiedervergeltung nicht ausbleiben. Sie verdienen für ihren Gotthöhnenden Uebermuth eine harte Züchtigung von Gott, dem Weltregierer und Richter; und wenn ihnen nicht bald Einhalt geschiehet, so ist es um das arme jüdische Volk geschehen, welches doch nicht Gottes Absicht seyn kann.“

Seher ist der Israelite, wenn gleich schuldig, gerechter, als der Chaldäer.[12])

14.) Zur Bezeichnung der grassen Ruchlosigkeit wählt sich unser Sänger ein Bild aus dem Fischerleben, das er weiter unten herrlich ausmalt. — Die kleinen Fische werden von den größeren aufgezehrt. — Das Gewürm hat keinen Annehmer, Jeder kann sich dessen bemächtigen.[13])

15.) Treffend sehen wir hier die Allegorie immer weiter ausgeführt. — Wie der Fischer sein Netz und Garn auswirft, um Alles heraufzuziehen, was sich hinein begibt; so auch jener freche Gottvergeßne Sieger. Er hält Alles für einen guten Fang, überschreitet so alle Mäßigung und jauchzet drob, und frohlockt.

16.) Netz und Garn stehen hier für Waffen des Siegers.[14]) Haben wir oben Vers 11 gesehen, daß der Chaldäer seiner Macht, gleich einer Gottheit huldiget,

12.) Mit dieser Erklärung stimmen Hieronymus, Abarbanell u. m. A. überein. S. oben S. 126. Nach dem Talmud (Berachot p. 7. Megilah p. 6. und Baba Meziah p. 71.) liegt dieser Sinn in dem übrigscheinenden Worte ממנו: „Nur den, der gerechter ist, als er, (d. h. als der Chaldäer, der aber nicht ganz gerecht ist), kann er verschlingen, nicht aber den wahren Gerechten, den Rechtfrommen.“ Justi bemerkt: „der Edlere, der Schuldlose mußte in diesen Zeiten der Verwirrung und Gewaltthätigkeit mit dem Schuldigen leiden. Den letzteren Zug hebt der Dichter hier hervor.“

13.) So nehmen diesen Vers fast alle Ausleger. Vgl. übrigens Aboda sara p. 3.

14.) Diese Erklärung, die von den meisten Neueren angenommen ist, geht von der Uebersetzung des Chaldäers aus. (S. oben S. 129.)

so sehen wir ihn jetzt seine Waffen göttisch verehren. Dieser Vers ist ganz im Sinne des Alterthums niedergeschrieben, nach welchem Alles, was Glück und Wohlstand brachte, zum Gott erhoben ward; man opferte ihm, und brachte ihm Weihrauch dar. [15])

17) Sollen denn aber diese Verheerungen unaufhörlich fortdauern, und so Israel seinem unausbleibenden, gänzlichen Untergange entgegen gehen? Soll der übermüthige Sieger in seinem Frevel immer fortfahren, und Dieß Gott ungeahndet hingehen lassen? — Auf diese Weise werden wir zu der nun im zweiten Kapitel folgenden Enthüllung vorbereitet.

15.) Ob nun hier, wie Einige der älteren Ausleger meinen, der Dichter an ein wirkliches Opfern gedacht habe, oder ob er nur bildlich so spricht, und im Grunde nichts Anderes sagen will, als daß der Chaldäer seiner Tapferkeit Alles zuschreibe, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden; jedoch scheint Letzteres, das von den Neueren angenommen ist, die allerdings vorzuziehendere Meinung zu seyn.

II.

Inhalt: Erwartung (1.) Die Enthüllung (2—4.) Der übermüthige Tyrann wird Inhalt der Schimpf- und Spottgedichte (5—8.) Der Verwüster muß stark gestraft werden (9—17.) Götzen nützen Nichts; Gott allein ist der gerechte Herr (18—20.)

Nachdem uns der tiefschauende Seher durch seine Klagen, und den eingestreuten Hoffnungsfunken auf das Orakel vorbereitet hat, tritt er jetzt, noch immer der göttlichen Enthüllung harrend, auf die Warte hin, und schaut von dort aus ihr spähend entgegen. (1) Und sieh, hier wird sie ihm. (2—4) Der wüthende Feind wird, heißt es in derselben, einst desto stärker seine schändlichen Verheerungen durch seinen eigenen Untergang büßen, und zugleich wird ihm, dem Seher, auferlegt, den Orakelsspruch allgemein bekannt zu machen, was er denn sehr begeistert thut, wie es eines so heiligen Dichters würdig ist. — Hierauf wird uns die dunkle Enthüllung umständlicher erklärt; ihr Hauptentzweck ist bessere Erkenntniß; (5—14) denn Götzen nützen Nichts, nur Gott allein gebührt Ruhm, und ihn bete man ehrfürchtig an. (15—20.)

Vers 1 — 4.

Dem Seher, der auf die Warte getreten, wird die dunkle Zukunft in dunklen Worten enthüllt, und Gott gebietet ihm, diese Enthüllung bekannt zu machen.

1.) Majestätischen Schrittes schreitet jetzt der Seher auf die Warte hin, von wo er tiefspähend der göttlichen Antwort entgegen sieht. Und wer merkt nicht schon bei seinem Hintreten, daß er diesesmal erhört wird werden? — [1]) Alle Propheten gingen an einen entfernten Ort, wenn sie nach der göttlichen Infusion strebten; bald gingen sie an Flüsse, bald in Wüsten umher; am Meisten aber auf Anhöhen. Dort glaubte man, der Gottheit, deren Sitz im Himmel ist, näher zu seyn. Dort verrichteten die Alten am liebsten ihr Gebet, und besonders die Seher der Vorzeit weilten gewöhnlich allda. — [2]) So wählt auch Habakuk diesen Ort, um sich von den Gedanken über andere Gegenstände entfernt zu halten. — Vergl. Jes. 21, 8.

2.) Den einfachen Gedanken, den Ausspruch Gottes allgemein bekannt zu machen, hat unser Dichter in einer poetischen Einkleidung schön auszudrücken gesucht. — [3]) Dieser Stelle entspricht sehr Jes. 30, 8. und etwas weniger auch Jes. 8, 4.

1.) Hierauf ruht wohl das Rabbinische, daß der Prophet einen Kreis in den Boden um sich herum gemacht habe, mit dem Vorsatze, denselben nicht eher zu verlassen, bis er Antwort habe, welches im Ganzen wohl nicht mehr sagen soll, als der Prophet sey gewiß gewesen, daß er diesesmal Antwort erhalte. (S. oben S. 133.)

2.) Auch über die nordischen Gebirge, sagt Justi, walteten Geister. So wohnen die Geister Ossian's, welchen, als höheren Kräften, die Ordnung der Natur zu Gebot steht, in Felsklüften, und reiten auf Bergstürmen.

3.) So Eichhorn, Wahl, Justi und die meisten Neueren. Einige Ausleger sind aber der Meinung, als habe der

3.) Noch ist zwar die Zeit nicht da, auf die sich das Orakel bezieht, und es spricht vom späteren Ende; aber es wird gewiß in Erfüllung kommen. Und sollte es auch, lang zu säumen, scheinen; so harre nur seiner geduldig, denn es trifft sicher ein. — Uebrigens ist dieser Vers, welcher den Hauptinhalt des Orakels ausmacht sehr dunkel, er verheißt Ende, und zwar, nach unserer Erklärung, Ende der Bedrückungen; daß mit diesem der Sturz der Chaldäer innigst verknüpft ist, läßt sich wohl denken. [4])

4.) Wer ungläubig ist, und Dieß nicht glaubt, der wird keine innere Seelenruhe haben. Ohne Hoffnung und Vertrauen kann kein glückliches Leben seyn. Wer aber glaubt, und vollkommen auf Gott und dessen heilige Sprüche vertraut, der wird sich schon in seinem Glauben beglückt fühlen. — Zugleich enthält dieser Vers eine starke Entgegnung auf Kap. 1, 4. 5., nach welchen der Prophet befürchtete, daß Israel von Gott abfallen würde, und daß es der Enthüllung nicht glauben möchte. [5])

Prophet wirklich zu Jerusalem eine Tafel öffentlich ausgestellt.

4.) Dieser Vers hat mancherlei, zum Theile sehr gezwungne Deutungen leiden müssen: wovon bereits oben S. 138 ff. Beispiele gegeben sind. Unter der Verheißung des Endes läßt sich auch allerdings Verschiednes denken; Einige bezogen es sogar auf den von Israel erwarteten Messias, besonders da darin vom Harren, Erwarten gesprochen wird, in Vergleichung mit Jes. 30, 18. „Heil denen, die auf ihn harren," worüber man eine schöne Stelle im Talmud (Sanhedrin p. 97.) nachlesen möge. —

5.) Wir betrachten, wie man aus dem Obigen ersieht, V. 2—4. als das eigentliche Orakel, welches von V. 5. an und wei-

Vers 5 — 17.

Was die Enthüllung in dunklen Worten aussprach, das führt jetzt der Prophet weiter aus. Der aufgeblähte Wütherich, der alle Völker zusammenrafft, Alles zu verwüsten droht, (S. Kap. 1.) wird einst selbst diesen

---

ter vom Propheten näher erklärt wird. — Wahl läßt von V. 5. an erst das Orakel beginnen, indem er V. 3—4. als eine Ermahnung des Dichters an die Kleingläubigen betrachtet, er sagt: „Dem Prophet ist daran gelegen, daß die Weissagung Glauben finde. Das herannahende Unglück hatte sein Herz so tief zerrissen, daß er selbst nur —.— in dem Heile der ganzen Nation Ruhe finden konnte. Der Jammer war vor Augen; Alles seufzte schon um Rettung und Hülfe Gottes. Gott verheißet sie. Jeder konnte, durfte aus dieser Verheißung Trost schöpfen. ——— Wie aber, wenn man an Gottes Hülfe verzweifelte? Wie aber, wenn Eine Verheißung besserer Tage nach der Anderen durch den Mund der Propheten ging, und Niemand war, der ihre Erfüllung glaubhaft fand? Wirklich hatten mehrere Propheten den Sturz Israels durch die Chaldäer vorausverkündet, und als sie nachher den Untergang des Feindes nach dem Vergeltungsrechte und die Erlösung der Nation weissagten, zweifelte man, daß solche Zeiten des Glücks wirklich kommen könnten. Dieser Sucht des Zweifelns eifert der Prophet entgegen. Die Aussicht, sagt er daher zuvor, ist noch ferne; allein sie geht gewiß in Erfüllung. — — Zweifeln wolltet ihr ob sie komme? Sehet! der Zweifler hadert nur mit sich selbst — — — es wird ihm nicht wohl gehen — — — wohl aber dem, der die Erfüllung zuversichtlich erwartet.“ Justi erklärt V. 2 — 3. als Orakel; V. 4. als Schilderung des übermüthige nChaldäers; (worin sehr Viele mit ihm übereinstimmen), was denn, wie er sagt, im 5. und den folgenden Versen weiter ausgeführt wird.

Die in dem 2. Hemistich ganz auf diese Enthüllung in Bezug stehende Idee wird im Talmud auf den allgemeinen Glau-

Völkern zum Spotte werden. Einst wann seine Bedrücker schnell erwachen, wann über ihn Gottes Gericht kommen wird, daß er schrecklich fällt, in Schmach und Schande tief versunken, von eignen Sünden selbst verzehrt, verfolgt von den ihn stets umwandelnden Verwüstungen und Gewaltthätigkeiten, die er begangen, damit auf diese Weise Gottes wahre Herrlichkeit erkannt einst werde. [6]

5.) Dieser nie zu sättigende Wüstling ist dem Weine gleich, der bethört. — Der Wein bethört die Menschen, er reizt sie zum Trinken, und sie haben dessen nie genug, bis endlich die üblen Folgen kommen, daß

---

den angewendet, und der Sinn: „der Glaube, als der Grund der Seligkeit, macht selig," (Ikarim P. I. cap. 21.) hineingelegt. Im Talmud (Maccoth p. 24.) heißt es nämlich: die 613 Gebote Moses suchte David in 11 Principgebote zusammenzufassen; (Ps. 15.) Jesaias (33, 15.) in 6. — Micha (6, 8.) in 3. — Habakuk aber in 1. — (Siehe hierüber Ikarim P. III. cap. 31.

6.) Wahl erklärt V. 5 — 20. also: „das Orakel selbst hebt an; das Chaldäerheer wird personifizirt. Der aufgeblasne Weltbezwinger muß endlich für seinen tollen Uebermuth büßen. Er ist einem tollen Trunknen gleich, der wahnsinnig umherraset — — nie vollauf hat — — eine Menge Völker besiegt, — — die aber, wenn er sich zurückgezogen, um die Früchte seiner Unterjochungen zu genießen, sich seiner Botmäßigkeit entreißen, und er wird der verworfne Gegenstand eines allgemeinen Spottes! Man muß bekennen, daß dieses allgemeine Prognosticon mehr als zu genau eingetroffen ist u. s. w." Abarbanell sagt, der Dichter habe deßwegen das Bild vom Weine entlehnt, weil Nebukadnezar öfters berauscht gewesen sey.

sie bezecht dahin taumeln, aber selbst dann wünschen sie sich nüchtern, um von Neuem trinken zu können. [7]) (Vergl. Sprüchw. 23, 30 — 35.) — Eben so ist der stolze, übermüthige Mann, der unersättlich raset, alle Völker zusammenrafft. — Unter dem stolzen, übermüthigen Manne ist das Chaldäer-Volk zu verstehen. [8]) — Das Grab und das Schattenreich, der Seol, sind unersättlich, und haschen gleichsam immer nach neuen Bewohnern. (Sprüchw. 30, 16. Jes. 5, 14. Ps. 16, 10. Hiob 3, 11 — 19. 10, 20 — 22.)

6.) Sieh'! selbst diese Völker werden des Chaldäers trotzigen Uebermuthes spotten, wenn sie denselben dereinst stark gedemüthigt sehen werden. — Wie noch heutigen Tages der Fall eines Großen den Inhalt der Volkslieder ausmacht; so war Dieß besonders im Orient, wo sie sich mit Sentenzen, scharfsinnigen Sprüchen unterhielten, ein Beweis des gewaltigen Sturzes, wenn der Gefallene Inhalt ihrer Lieder, Räthsel und Sprüche ward, wodurch er zum allgemeinen Gespötte der Welt wurde. Wenn nun der Dichter die große Erniedrigung des stolzen Uebermüthigen darstellen will, so sagt er, diese Völker werden deiner in Lie-

---

7.) Justi: „Der trunkene Weltbezwinger muß endlich für seinen verwegenen Uebermuth büßen."

8.) Dieß nehmen alle Ausleger an, und Justi sagt: „Unter dem stolzen, übermüthigen Mann hat man nun bald das ganze Volk der Chaldäer, bald ihren übermüthigen König verstanden. Wahrscheinlich wird das Chaldäer-Volk unter dem Bilde eines aufgeblasenen Weltbezwingers, und vielleicht unter der Person seines letzten Beherrschers, vorgestellt, wie dieser noch in der letzten Nacht sich im Rausche große und betrügliche Hoffnungen machte."

dern und Hohngedichten spotten. (Vgl. hiermit 5 B. M. 28, 37., 1 B. d. Kön. 9, 7., Ps. 44, 14. 15., 69, 12. 13., und Klagel. 4, 63.) Die beiden nächsten Verse sind weitere Ausführung des in diesem begonnenen Spottgedichtes.

7.) 8.) Auch deine Quäler kommen[9]), und so du andern gethan, geschieht nun dir. Du hast viele Völker geplündert und geraubt; diese Alle werden nun über dich herfallen, und das Geraubte, so wie das vergossene Menschenblut, von dir fordern.

9.) 10.) Vers 9 bis 13 nimmt man am Füglichsten, als ein andres Spottlied an. Jedoch kann man sie auch, als bloße Betrachtung des Propheten, welche den Gedanken enthält: daß Gott es jedem Uebermüthigen zuletzt so ergehen lasse, ansehen. Diese Betrachtung schließt aber alsdann mit dem zehenten Verse. — [10])

Der Dichter wählt hier Nest, für Wohnung, Pallast, in welchem Sinne Nest öfters in der heiligen Schrift vorkömmt; so steht es auch für Sitz, Macht. (4 B. M. 24, 21.) Der Chaldäer glaubt, mit seinen Siegen sich so hoch zu schwingen, daß keine

---

9.) Unter den Quälern oder Schuldherrn, wie Einige übersetzen, wollen mehrere Erklärer die Meder oder Perser verstehen, welche sich des chaldäisch-babylonischen Reichs bemächtigten. Allein solche specielle Deutung hat der Dichter nicht im Sinne; sondern der Prophet will, wie Justi sagt, das Paradoxon aufstellen: „die Chaldäer raffen viele fremde Güter an sich, häufen aber dadurch nur ihre Schulden; denn die Völker borgten ihnen blos das Geraubte, werden es aber bald wieder zurückfor- rn."

10.) Justi betrachtet diese Verse, als bloße weitere Auseinandersetzung des Gedankens: daß es unter Gottes Leitung jedem Uebermüthigen, und somit auch dem Chaldäer zuletzt übel ergehen müsse.

Macht Etwas wider ihn vermag, indeß ihn aber das Wiedervergeltungsrecht mächtig stürzen wird, verzehrt von eignen Sünden.

Wenn man bei V. 9. an Daniel 4, 27. erinnert, wie Nebukadnezar ausrief: Seht hier; Dieß ist das große Babel, das ich erbaut habe zum königlichen Pallaste mit meiner mächtigeu Macht zur Ehre meiner Herrlichkeit, so erkennt man erst das Schöne unsres Verses.

11.) 12.) Im Hause des gottlosen Frevlers klagt ihn Alles an; wo er hinsieht, glaubt er seine ruchlosen, frevelhaften Thaten vor Augen zu haben; sein beflecktes Gewissen läßt ihn überall in scheußlichen Bildern seine greulichen Gewaltthaten, die Blutvergießungen und Plünderungen erblicken. Und so glaubt er, es rufe ihm jeder Stein aus der Mauer zu, daß er mit Blutschuld und Frevelthat sein Reich gegründet, und er hört es gleichsam wiederhallen vom Sparren im Holze. — Vgl. Euripides Hyppolit. V. 420. [11])

11.) Wir nehmen an, daß der ganze Vers bloß eine Darstellung des Schreckensgedankens, welcher den Wütherich stets verfolgt, sey, ohne allen Bezug auf Localität, und es fallen somit manche Beweise, welche die Ausleger zu ihren Erklärungen anführten, oder Andren entgegensetzten, weg. (S. oben S. 165 — 167.) — Hartmann gibt den Sinn mit einigen Andern folgender Weise an. „Deine Schande muß bekannt gemacht werden, und wenn es auch Menschen nicht thäten, so würde Gott der stummen Natur die Sprache dazu verleihen. — Dieß ist sprüchwörtlich ausgedrückt, und eine im Orient sehr gewöhnliche Redart. So erzählt zum Beispiele ein alter Biograph Muhameds: als er seinen Einzug in Mekka gehalten, hätten die Steine ihm zugerufen: „Heil dir,

13.) Es ist Gottes Wille, daß Völker für ihre ungerechten Eroberungen hart büßen sollen. Die Frucht ihrer mit Mühe und Blut errungenen Siege wird Raub der Flammen werden, und Ermüdung die Folge ihrer Verwüstungen seyn. Sie werden umsonst gearbeitet haben! [12])

14.) Durch solche Strafgerichte wird endlich Gottes wahre Gerechtigkeit offenbar werden; die ganze Welt wird sie erkennen lernen, und um so verherrlichter der Herr erscheinen. Man wird es nun ersehen, daß die Chaldäer nur Zuchtruthe seyn sollten, aber jetzt für ihre Vergehungen hart gestraft müssen werden.

15.) Der Dichter kömmt nun wieder auf den Wüstling zurück, und herrlich zeichnet er ihn, als den, der freundlich den Gast einladet, ihm Wein hinreicht, den Pokal ihm aufdringt, bis er ihn trunken gemacht, um nun sich an dessen Blöße zu weiden. — [13]) Völker un-

---

Muhamed! —" So stellt auch der Talmud (Taanith 11., Chagigah 17.) auf diesen Vers die Lehre, daß die Sünden der Menschen von den Steinen der Mauer und dem Gebälke des Hauses wird bekannt gemacht werden, welches aber immer nur sagen soll, das Gewissen klagt sich selbst an. Justi hat den Inhalt unserer Stelle in folgenden Worten ausgedrückt: „Eine lebendige Personification eines von ungerechtem Gute erbauten Pallastes; jeder Mauerstein und jede Fuge im Täfelwerke ist Zeuge der verübten Gewaltthätigkeiten, und schreit um Rache."

12.) Vgl. Justi.

13.) Ist es nun auch wahr, daß die Chaldäer mit andern Völkern Bündniß schlossen, aber zu ihrem eignen Vortheile, um dann schimpflich mit ihren Eidgenossen umzugehen, wie wirklich Justi sagt, so ist das Bild noch treffender.

terjochen und über den gemachten Sieg jubeln, wird von hebräischen Dichtern unter dem Bilde, sie berauscht machen, daß man ihres Taumels spotten kann, dargestellt. Auch die Blöße schauen ist Symbol der Sklaverei. [14]) Vgl. Nah. 3, 5. Jerem. 25, 27. Jes. 47, 3. 63, 6. — Den Schlauch aufdringen, nämlich überredend. — Die Morgenländer pflegten in Schläuchen ihren Wein aufzubewahren. Sie bedienten sich hierzu eines umgewandten und ausgepichten Thierfells. (S. das Ausführliche hierüber bei Justi zu dieser Stelle.)

16.) Dieser Vers nimmt, gleich dem achten Verse, eine herrliche Wendung, und bildet den eigentlichen Knoten der Dichtung. Es kömmt nun die Reihe an den übermüthigen Wütherich, den Kelch des Schmaches zu trinken. Das mit dem 15ten Verse entworfne Bild enthält erst mit diesem seine Ausführung. Beide stehen in genauer Beziehung. Mit der beißendsten Ironie beginnt die erste Strophe des Verses: Wenn Schmach dich sättigt, mehr, denn Ehrenruhm; es versteht sich der Schmach Andrer, Dieses wendet aber der Dichter scharfsinnig so an, als sey dem Chaldäer jeder Schmach willkommen, und setzt dann hinzu: So trink auch du, und taumle gleich entblößt; Adonais Rechte reicht den Kelch dir dar. —

Den Taumelkelch Gottes trinken, heißt mit Leiden, die Gott über einen verhängt, gestraft werden. Ueberhaupt ist der Kelch in Gottes Rechte ei-

---

14.) Ueberwundne Völker pflegten die Alten symbolisch, als Menschen mit entblößten Geburtstheilen vorzustellen.

ne bekannte poetische Fiktion. Glück und Unglück stellen die hebräischen Dichter unter dem Bilde eines Bechers vor, den Gott den Sterblichen darreicht, um ihn auszuleeren. Aus Gottes Becher trinkt 1.) sein Liebling, der Edle, der Fromme; dann ist die Idee aus der Sitte der heiligen Gastfreundschaft entlehnt, Ps. 23, 5.; 2.) der Missethäter und Sünder, oder der zum Leiden bestimmte; und dann ist es Taumelwein, von dessen Genuß man niedersinken muß. So hier. [15] (Mit unserer Stelle verdienen besonders verglichen zu werden Jes. 51, 17. 22., 60, 5., Jerem. 48, 26., 49, 12., 51, 7., Ps. 23, 5., 60, 5., 75, 9., Ezech. 23, 31 — 34., Klagel. 4, 21.)

Auch bei griechischen und römischen Dichtern findet sich diese Vorstellung. So spricht Homer die geflügelten Worte: (Ilias Ges. XXIV, 525 — 533. nach Vossens Uebersetzung.)

Also bestimmten die Götter der elenden Sterblichen Schicksal,
Bang' in Gram zu leben, allein sie selber sind sorglos.
Denn es stehn zwei Fässer gestellt an der Schwelle Kronions,
Voll das Eine von Gaben des Wehs, das Andre des Heiles;
Wem nun vermischt austheilet der donnerfrohe Kronion,
Solchen trifft abwechselnd ein böses Loos, und ein gutes.

15.) Siehe Wahl, Horst und Justi z. d. Stelle.

Wem er aber des Wehs austheilt, den verstößt
er in Schande;
Und herznagende Noth auf der heiligen Erde verfolgt ihn,
Daß nicht Göttern geehrt noch Sterblichen, bang
er umherirrt.

Vgl. auch Horaz (carmen l. IV. od. 8. lib. III. od. 3.)

17.) Der am Libanon und an seinen Thieren begangne Frevel ist nun selbst ein Schrecken, ein Seelenbeben dir. Stets steht er in grassen Bildern vor dir. Das Andenken an jene, am Libanon verübten Gewaltthaten macht dich zittern, dir graut davor. — Wie der Dichter oben Vers 11. Alles, als Kläger, wider den Schuldigen auftreten läßt, so gibt er hier dasselbe Bild in andrer Gestalt. Die Chaldäer hatten nämlich die Wälder des Libanon niedergehauen, und das Gewild, welches dieselben bewohnte, aufgestört, als sie dort mit Israel stritten, und viel Blut vergossen. Dieses hält er ihnen nun hier vor, und macht sie gleichsam aufmerksam auf die bevorstehende Strafe. [16])

16.) Einige Ausleger haben wie der Chaldäer die erste Hälfte des Verses, als Allegorie betrachtet. Libanon nahmen sie für Palästina, und unter dem Gewilde, das ihn bewohnt, verstanden sie die Bewohner Palästina's, Israel. Der Sinn wäre dann, wie ihn Wahl angibt, folgender: „Alle Grausamkeit, welche du übermüthiger Tyrann an Tempel und Volk Gottes verübt hast, bringt dir selbst den Untergang: denn du vergossest des Menschenbluts zu viel, übtest der Gewaltthat an Stadt und Land zu viel." Allein diese, an sich schöne Allegorie scheint, wie Wahl selbst sagt zu gesucht. — Justi, welcher in Manchem mit dem Obigen

18.) Gleichwie der Prophet oben im vierzehenten Verse auf Gott zurückkehrt, um ihn, als die Grundursache Alles Dessen, was geschieht, und geschehen ist, darzustellen, und die Erkenntniß desselben allgemein einzuprägen strebt; so legt er es auch jetzt darauf an, auf Gottes Erkenntniß zurückzuführen, auf Gott, der allein Alles vermag, und auch den Uebermüthigsten stürzt; ihm allein geziemt daher die wahre Anbetung. Die Chaldäer waren große Götzendiener, Balverehrer; an diese wendet er sich daher hier und sagt: Was frommen Götzen, wo Gott beschlossen? Eure hölzernen und steinernen Bilder können euch nicht beschützen.

19.) In der bittersten Ironie sehen wir hier das Bild fortgesetzt.

20.) Gott allein die Ehrfurcht; vor ihm, der in seinem heiligen Pallaste thront, weiche Alles in stiller Ehrfurcht. Nach der Idee des Alterthums ist Gottes Wohnung im Himmel,[18]) von wo aus er die

---

übereinstimmt, schließt seine Bemerkung also: „Der — begangne Frevel und die bevorstehende Strafe der Chaldäer fließen vor des Sehers Augen in Ein Bild zusammen. Er sieht die Zedern des Libanon in ihrem Falle die wilden Verwüster zerschmettern.“ Letzteres scheint jedoch, nicht im Verse zu liegen. — Es ist am Wahrscheinlichsten, daß am Libanon die Chaldäer mit Israel ein Treffen hielten, wobei die Wälder umgehauen, das Wild aufgestört, und an Israel viel Blut vergossen wurde. Dieses Alle wird dem Chaldäer nun in seiner wahren Abscheulichkeit vorschweben. —

17.) Justi will lieber unter dem Pallast, das Tempelheiligthum zu Jerusalem verstehn, wo alle Welt vor Gott in heiliger

ganze Welt überschauen, und ihr gebieten kann; ihm gebührt also die fromme Anbetung des Erdkreises. —

Ehrfurcht liegt; welche Erklärung, wie er sagt, den jüdischen Begriffen von einer Nationalgottheit weit mehr entspräche. Allein da der Tempel nun schon verwüstet war, so ist es wahrscheinlicher, daß der Dichter hier den Himmel im Sinne hat. (Vgl. Jes. 66, 1.)

III.

Inhalt. Erstaunen und Bitte. (2.) Gottesanzug, und das ehemalige Heranziehen. (3—15.) Des Propheten Angst, und Darstellung der Oede des Landes. (16 — 27.) Hoffnung und Trost. (18 — 20.)

Mit den trefflichsten, charakteristischsten Zügen ist uns die nicht ausbleibende Strafe, der Fall des übermüthigen Schänders, dargestellt worden. In lieblichen sinnreichen Epigrammen, voll der beißendsten Ironie, sahen wir diesen bespöttelt; noch wissen wir aber nicht, wie und warum Israel geholfen wird. Dieses stellt uns der Dichter in dieser nationalen Hymne dar. Wie Gott schon oft zur Rettung Israels auszog, so werde er auch jetzt zur Hülfe seines geliebten Volkes ausziehen. Dieß ist die Hauptidee, welche, der Hymne zu Grunde liegend, auf folgende Weise das Ganze bildet.

Noch einmal wendet sich der Prophet zu Gott und bittet um baldige Vollführung dessen, was er verheißen. Er, der Dichter, erkennt jetzt in Gottes Verheißung — dessen Allgröße, Allgerechtigkeit, und Allweisheit, weiß, daß der Strafe der Chaldäer noch Schreckliches für Israel vorangeht; er bittet daher auch, daß Gott im Zorne an Barmherzigkeit denken möge. (2.) Prächtig und feierlich beschreibt er jetzt die Ankunft der strafenden Gottheit, mit Hinweisung auf deren Thaten und Züge der Vorzeit; bald diese, bald jene, drängen sich der Phantasie des Sängers ringend auf, und was ihn am Meisten begeistert, das spricht er gewichtig und geistvoll

in kurzen, geflügelten Reden aus. In Glanz und Pracht gehüllt sieht man den Heiligsten erscheinen; Himmel und Erde sind vom Abglanz seiner ihn umgebenden Strahlen in Majestät und Herrlichkeit umgestaltet; doch dieß Alles ist nur seiner Majestät Hülle. — Ihm zieht die Pest voran; die Seuche folgt ihm nach. Steht er still, wankt die Erde; schaut er, entschwinden Völker. Die ganze Natur zittert; Ströme weichen aus; Berge zerfallen; das Weltmeer tobt; Sonn' und Mond stehen still. So zog und wird ausziehen — zur Strafe der Chaldäer — Israels Gott. (3 — 15.) Doch Schreckenstage gehen jener Strafe an die Chaldäer, welche Israel Glück bringen soll, voran, und Palästina muß zuvor ganz öde werden. Der Seher soll diese Unglücksepoche erst ausdauren, bevor er seinem Volke das Glück verkünden kann. Der Gedanke hieran erregt in ihm innern Gram und Schmerz, welche seine Seele zerreißen. Mit den tiefrührendsten und jedes Herz ergreifenden Worten drückt er das innige Gefühl seiner mit Wehmuth gepreßten Brust aus. (16—17.) Doch schnell des Trostes Funken von Neuem sich belebend, und eingedenk der Verheißung, nach welcher aus diesem Jammer Glückseligkeit hervorsprossen wird für das jüdische Volk, lodert im Herzen des Dichters die Freudenflamme wieder hellauf; Gott wird sein Gedanke; der Schutzherr Israels, der ihn stark und mächtig macht, in ihm ergötzt er sich, und findet Freude in seinem Rettergotte. (18 — 20.) 1)

1.) Wahl hat den Gang der Hymne in Kurzem auf folgende Weise angegeben: „Der Sänger sieht in seiner allumfassenden Phantasie schon den gewaltigen Schutzgott seines Volkes, Gott, den Herr, zum Gerichte gegen die Chaldäer heranziehen, den Hochherrlichen in seiner ganzen Welterschreckenden Majestät

2.) Der Sänger hat nach Kapitel 2. die Verheißung erhalten, daß die Chaldäer für ihre Verwüstung dereinst stark gestraft werden. In dieser erkennt er die Erhabenheit Gottes, und es erweckt in ihm Ehrfurcht und Schrecken. Ehrfurcht, weil er die Allweisheit Gottes und dessen großen Plan, die Welt zu erleuchten, darin ersieht. Schrecken, denn nachdem, was die Enthüllung Verborgenes enthielt, muß das Schrecklichste dem Glückstage vorangehen. Wie sollten nicht Beide in ihm die Bitte erwecken, daß doch Alles bald vollzogen werden möge, und daß Gott in seinem Grimme auch sein Erbarmen möge obwalten lassen? Herrlich hat der Dichter diese Gedanken, in seinem Ausdrucke, belebend durchblicken lassen. — Wenn er sein Erstaunen und Erschrecken darstellt, so unterliegt er seinem Gefühle, und er schweigt in der Mitte des Ausdrucks. (Im 2ten Hemistich.) So er aber zu bitten beginnt, da hat der Strom der Rede wieder freien Lauf. [2])

---

u. s. w. daherschreiten. — Nur seufzt der Seher, daß vor den Zeiten der Wiedervergeltung seines Landes Verheerung vorangehen müsse: aber in dem Augenblicke erstickt er die Seufzer durch die frohesten Empfindungen, welche die Aussichten in bessere Zeiten in ihm erwecken.“ und dieser Gang ist von Mehreren, welche Habakuk vor dem Einfalle der Chaldäer leben lassen, angenommen worden. Vgl. Riemeyer, Hartmann u. A.

2.) Einige Ausleger glauben die Bitte um Erbarmung sey für die Chaldäer. Gott solle selbst in seinem Zorne bei der an dieselben auszuübenden Strafe seiner Erbarmung eingedenk seyn. So sagt Justi: „So verdient diese Strafe ist, so erregt sie doch Schauder in dem Gemüthe des heiligen Sehers.“

Vers 3. — 15.

Wie Gott schon öfters zum Heile seines Volkes auszog, so wird er auch wieder ausziehen. Dieß ist die eigentliche Idee dieser Stelle. Zu seiner Darstellung benutzt der Dichter die ganze Geschichte. Er hat weder den Plan, die früheren Züge Gottes, noch den, sein jetziges Herannahen zu schildern. Beide wechseln und greifen in einander. Was im Fluge seiner Phantasie sich ihm aufdrängt, das führt er ein, und ganz nach der Würde eines so erhabenen Dichters weiß er es dann anzuwenden. Auch ist es nicht sein Wille, jeden historischen Zug auszumalen. Nein, Einmal von einer Geschichte, die ihm bei einer Stelle vorschwebte, ergriffen, läßt er sie in seinem Vortrage stark durchblicken, ohne sie bis an's Ende zu verfolgen. Vielmehr führt ihn seine reiche Phantasie gar leicht von Einem in's Andre. Wer daher diese Hymne auf gewisse Daten beziehen, oder sie gar, als eine genaue, ganze historische Darstellung betrachten wollte, der würde ihr offenbar Abbruch thun; der würde sie nicht erklären, sondern sie anatomiren, und so den darin lebenden Geist verkennen und entstel-

---

So passend diese Erklärung ist, und besonders dem fühlenden Habakuk angemessen; so ist doch dem Gange des Ganzen zufolge unsre angegebene Erklärung annehmbarer. — Unter dem Werke verstanden einige das Volk Gottes, Israel, nach Jes. 45, 11. auch Jes. 43, 1., 44, 2. 24. 5 B. M. 32, 6., und der Prophet bete: Gott möge in den Unglücksschwangern Jahren, wie Heidenheim sagt, sein Volk erhalten. So sagt auch Nölbecke; „das Wohl seiner Nation erscheinet dem Dichter, als Hauptwerk Gottes. So lange die Unterdrückung dauret, ruht, stirbt dieß Werk gleichsam. Gott soll es wieder beleben.“

len. Uebrigens dürfen die sicheren, auf Historisches hindeutenden Zeichen nicht übersehen oder gemißdeutet werden.[3]) 3.) In dieser mehreren, hebräischen Poesien ähnlich seyenden Stelle denkt unser Dichter an die hocherha-

---

3.) Haben frühere Ausleger V. 3 — 15. zu historisch, ja, chronologisch gedeutet, und das Ganze als eine bloße Hinweisung und Erzählung der Thaten der Vorzeit betrachtet, so sehen es unsre neuen Ausleger, Wahl, Justi u. m. A., als bloße Schilderung der Ankunft Gottes, an, wobei sich der Dichter, wie Justi sagt, nur einiger frühern Scenen, entlehnt aus der Geschichte seines Volks, bedient und diese in ein Ganzes verschmilzt, um die gegenwärtigen desto kräftiger auszumalen. Wir nehmen weder das Eine, noch das Andre an; sondern wir betrachten es aus dem oben angegebenen Gesichtspunkte. — Als eine Schilderung des Anzugs Gottes, um die Völker zu besiegen, welche Israel anfeinden, hat schon Aben Esra diese Stelle verstanden.

Eigen erklärt Nachtigall diese Verse; er hält sie für bloße Fragmente, welche 2 Theile ausmachten. Beide enthielten eine Darstellung des Durchzugs der Israeliten durch Arabien, von Sinai bis ins eigentliche Canaan, im Ersten desultorisch, im Letzten zusammenhängend. Das Erste bestünde aus sieben einzelnen Liedern, und zwar: 3. 4.) Gott erscheint in furchtbarem Wetter auf Sinai. 5.) Verwüstung und Tod begleiten Israels Zug. 6. 7.) Siege Israels über Arabiens Bewohner. 8.) Der Jordan droht, Israel aufzuhalten. 9.) Viele blutige Siege erkämpft Israel. 10.) Der Jordan zertheilt sich bei Gottes Annäherung. 11.) Sieg über die Amoriter nach langem, hartnäckigen Kampfe. — Das Zweite sey von V. 12 — 15. eine neue Schilderung des Zugs durch Arabien, bis auf die Westseite des Jordans. Ganz abzusondernde Bruchstücke wären V. 2. — V. 16. 17. und V. 18. 19.

bene Erscheinung bei der feierlichen Gesetzgebung. Nach der Dichtung, die wir im Pentateuch davon finden (5 B. M. 33, 2.) zog der hocherhabene von Berg zu Berge, (Theman, Pharan, Seir) bis er auf Sinai, wo er Israel das Gesetz gab, ruhte.

Wie mehrere Dichtungen Moses den Stoff zu den meisten späteren, hebräischen Poesien gaben, und immer das Muster waren, wornach die Propheten ihre Gesänge bildeten, (welches Herder in seinem Geiste der hebräischen Poesie hinlänglich zeigte,) so gab er auch zu dieser Dichtung den Stoff. Wie wir sie bei ihm finden, ersahen wir bereits oben S. 13 u. S. 269. In andrer Form sehen wir sie Richt. 5, 5. 6. und Ps. 68, 8., und ganz neu und kühn gestaltet, sehen wir sie in unsrer Stelle hervortreten.

4.) Der Sonne gleich, die ganz umstralt ist, so schien der Anblick Gottes. Seiner Hand entsprühten Stralen. So singt Virgil im Landbau (Ges. I, 328—331.) nach der Voss'schen Uebersetzung:

Selbst der ewige Vater, hervor aus des grausen Gewölks Nacht,
Schwingt hellleuchtende Stral' in der Hand; rings in Erschüttrung,
Bebet die Erd'; hin floh das Gewild, und den Menschengeschlechtern
Sank das zagende Herz vor dem Schrecklichen.

Doch diese Stralenblendung, die ihn rings umgab, war nicht Gott selbst, nur Hülle seiner Majestät war sie. Welch' herrliches Bild! Der Stralenglanz ist nicht Gott selbst, nicht die wahre Anerkennung Gottes. Er steht, heilig einfach da! — Das Bild des Lichtes

greift durch die ganze, heilige Schrift. Außer den Stellen, die mythisch darauf gedeutet werden, sind besonders einige Stellen in den Sprüchwörtern Salomons, und die letzten Kapitel Hiobs, voll der Lichtallegorie. Der Vers enthält eigentlich die Idee, daß wir durch unser unrichtiges Schauen, d. h. durch unsre wenige Erkenntniß, die wahre Gottheit nicht schauen können, sondern nur seinen Schimmer, gleichwie wir einen Stern größer, umstralter sehen. 4)

5.) Eine bloße Schilderung der Niederlagen unter den Völkern. Dieß stellt der Dichter so dar, als gehe Gott, die Pest voran, und als folge ihm wegraffende Seuche. 5)

4.) Abarbanell hat es anders genommen, er sagt: Göttliche Dinge sind mit dem Sonnenlichte zu vergleichen, welches wegen des starken Glanzes nicht gesehen werden kann. Eben so kann man mit dem menschlichen Verstande die Gottheit nicht begreifen, weil ein starker Glanz, ein großes Licht, dieselbe gleichsam umhüllt, und den forschenden Blick nicht durchdringen läßt. — Andre denken bei diesem Verse, in Bezug auf die Beschreibung der feierlichen Gesetzgebung, an Blitze, welche bei dem dichten Nebel aus dem schwarzen Gewölke fuhren. (2 B. M. 20, 15.) Wiederum Andre beziehen die Worte: „Stralen von seiner Hand ꝛc." auf Moses, dessen Angesicht stralte, welche Stralen er aber von Gottes Hand erhielt.

5.) Mehrere Ausleger verweisen hier auf 2. B. M. 23, 26. 27., nach welcher Stelle, Gott Furcht und Angst vor sich hergehen läßt, die Völker zu schrecken, und zu tödten. — Justi, der statt Seuche, Raubvogel hat, (S. oben S. 208. 209.) erklärt den Vers also: „Gott läßt die Feinde seines Volkes durch Pest aufgerieben werden, und Raubvögel fressen die Leichname der Gefallenen auf ꝛc." So rühmt dort, sagt er,

In schwächeren Ausdrücken singt Schiller im Grafen Eberhard der Greiner:

Wild vor ihm ging das Ungestüm,
Geheul und Winseln hinter ihm
Und um ihn her das Grab.

6.) Welche prachtvolle Darstellung! So Gott steht, bebt die Erde, und so er schaut — schwinden Völker. Berg' und Hügel zerfallen, und selbst das Urgebirg ward eben, als sey es von jeher schon Bahn gewesen.[6])

7.) Bei dieser Stelle hat unser Dichter unstreitig 2. B. M. 15, 14. 15. im Sinne gehabt.[7])

8.) Durch diese Frage wird der Fortgang unsrer Hymne gehoben, und das Ganze erhält ein neues, lebendiges Colorit. Und der Dichter umfaßt mit diesem Verse alle Erscheinungen der Vorzeit.[8])

---

in der Einleitung, Swaren beim Ossian von sich: (Kathloda 3 Ges.)

— Die Geier stürzen von allen Winden
Mir nach, gewöhnt zu erspüren meinen Lauf! — —

6.) Diese Erklärung weicht von allen andern ab, wie man oben S. 217 — 219. schon ersieht. Einige glauben, der Vers schließe hier mit dem Satze: In seiner Hand der Weltenlauf! die ganze Natur stünde nämlich in Gottes Gewalt, und folge ihm.

7.) Diesen Vers hat Herder zu speciell und sehr falsch gedeutet.

8.) Die sonderbare Wendung dieser Frage zeigt den Schrecken des Sehenden an, und gibt der Ode einen hohen Fortgang. Mehrere Psalmen unterbrechen die Erzählung mit solchen unvermutheten Fragen, wie Ps. 114, 5. 6. u. a., sagt Herder. So auch Justi. Die beiden letzten Hemistichien

9.) Entblößt der Bogen ist Bild des Bestreitens. So lange der Bogen noch in der Scheide steckt, bekriegt er nicht. — Die Züge durch Arabien hatten zum Zwecke, die sieben cananitischen Völker zu besiegen. Diese sieben Völkerstämme nennt der Dichter Eides=, Bundesgenossen. Es enthält unser Vers gleichsam die Antwort auf die im achten Verse gemachten Fragen. In Letzteren heißt es: Ist Gottes Zorn den Bächen? Hier wird nun darauf geantwortet, daß Gott, nach seinem heiligen Verspruche, die sieben Völkerstämme besiegen wolle. Eben darum, sagt das letzte Hemistich, ließ er Quellen aus der Erd' entsprudeln. Und in diesem Hemistiche ist aus diesem Grunde im Urtexte ein Wort gewählt, welches sowohl sprudeln, als spalten bezeichnet.[9]) (Siehe oben S. 229 — 230.)

10.) Alles fühlt die Nähe Gottes. Berge und große Gewässer geben es zu erkennen. Jene erzittern, diese toben, und vertrocknen vor seinem Anblicke. Der

---

sind verschieden erklärt worden. Einige dachten an Donner=Wagen, Andre an die Bundeslade mit den Cherubim. Einige nahmen es fragend, Andre bittend u. s. w.

9.) Schon aus S. 225 — 229. sieht man, mit welcher Mannigfaltigkeit dieser Vers erklärt wurde. Perschke und mehrere seiner Nachfolger hielten es für Beschreibung eines Gewitters, „durch den Platzregen scheinst du deinen Bogen zu beschämen“ übersetzen sie. Es wären nämlich solche Regengüsse entstanden, daß man geglaubt habe, Gott wolle sein Bündniß wieder aufgeben, und mache durch Regengüsse sein Versprechen verdächtig. (S. Hartmann.) In andrer Wendung, jedoch dieser ähnlich, haben es Andre aufgefaßt. Die neuesten Ausleger denken wieder an den eigenthümlichen Bogen.

Abgrund, das Weltmeer brüllet, entschleudernd seine Arme, d. h. seine Wogen, himmelan.[10])

So heißt es auch bei Schiller im Taucher:

Bis zum Himmel spritzet der dampfende Gischt.

11.) Hier ist offenbar ein Blick auf Jos. 10, 13. geworfen. Diese Geschichte hatte der Dichter ganz vor Augen gehabt, wo solche deutliche Ausdrücke darauf hinweisen, wer sollte da wohl Anderes hinein deuteln wollen? Er sagt: auch Sonn' und Mond standen still, damit bei ihrem Lichte deine Pfeile und Speere fahren konnten.[11]) (Siehe oben S. 233 ff.)

10.) Herder bemerkt zu diesem und den folgenden Versen: „Es ist kein Zweifel, daß alle diese Bilder vom rothen Meere, dem Jordan, dem Sinai, den Zeiten des Josuah und der Deborah, da die Ströme zurückwichen oder aufschwollen, hergenommen seyen; alle aber sind zu Einem Bilde zusammengesetzt, daher man Unrecht thut, wenn man jeden kleinen Zug historisch und gar chronologisch verfolgt."

11.) Schon Aben Esra legte in unsern Vers einen anderen Sinn; er hat ihn nämlich also bestimmt: Sonne und Mond bleiben in ihrer Wohnung; weder bei Tag, noch bei Nacht bedarf man ihrer; denn die Menschen können bei dem Lichtglanze deiner Pfeile wandeln. Herder hat dieses weiter ausgeschmückt, er sagt: „Das Bild von Sonn' und Mond ist abermals aus Josua's Geschichte, und aus dem Liede der Deborah zusammengesetzt. Sie stehen verwundert still auf ihrem Wege, auf ihrer gepflasterten Bahn, die sie ewig wandeln; sie sehen den Glanz der Blitze, und sind gleichsam beschämt, verdämmert." Hiermit hat er zugleich die Idee erweckt, daß man diesen Vers durchaus nicht historisch deuten dürfe, und die Erklärungen haben hiernach zweierlei Richtungen genommen. Einige erklären den Vers, als weilten Sonn' und Mond in ihren Gezelten, und verbergten sich be-

12.) Im Strom seiner Rede kommt der Dichter zuweilen wieder auf die Bilder zurück, die er bereits benutzt hat, besonders, wenn er beabsichtigt, auf den Fall der Chaldäer anzuspielen; und so treten diese Metaphern jedesmal wieder verjüngt und in neuer Gestalt hervor. Wer also hier an eine andre Geschichte denken, und diese

---

schämt vor Gottes Glanz. Andre, worunter Heidenheim, als ständen Sonn' und Mond verwundert still, und schauten den Glanzstral an, gegen welchen ihr Licht gleichsam dunkel wäre. Besonders hat letztere Interpretation an Justi einen scharfen Vertheidiger gefunden; er sagt: „Man hat den ersten Theil dieses Verses mit Jos. 10, 13. verglichen; allein hier und dort ist doch von einer verschiedenen Sache die Rede. Hier weilen Sonn' und Mond in ihren Gezelten; dort bleiben sie in ihrem Laufe stehen. Hier gehen sie nicht auf, dort gehen sie nicht unter. Diese Erklärung stimmt auch mit dem folgenden nicht zusammen, wo des Leuchtens der Blitze gedacht wird, das, wenn die Sonne scheint, offenbar matt wird." Woher aber, fragen wir, ist jene Gewißheit, daß hier Sonn' und Mond in ihren Gezelten weilen, d. h. nicht aufgehen? — Unter dem Gezelte oder der Wohnung der Sonne und des Mondes versteht der Hebräer den Himmel: dort standen Beide jetzt fest, ganz im Sinne Josua's 10, 13., und daß das folgende hiermit sehr gut zusammenstimmt, geht aus unserer Uebersetzung und unsrer Erklärung deutlich genug hervor; besonders aber, wenn man unter den Pfeilen und Speeren an jene Israels denkt, welche aber der nationalsingende Sänger mit Recht deine (nämlich Gottes) Pfeile, deine Speere nennt. — Uebrigens haben außer den älteren Commentatoren auch Michaelis, Kofod und noch Einige, wenn gleich Etwas verschieden von unsrer Erklärung, auf Jos. 10, 13. hingewiesen. — Bei den Pfeilen denken Einige an den Hagel und den Steinregen, wovon Jos. 10. erzählt wird.

Stelle, als ein Weiterschreiten Gottes erklären wollte, der würde unsrer Meinung nach sehr irren.[12])

13.) So zog und zieht Gott aus, wenn er zur Rettung und zum Heile seines ihm geweihten Volkes herbeieilt. Er zerschmetterte damals den Dränger, welcher der Oberste des Frevlerstamms war, und er wird ihn auch jetzt so zerschmettern.[13])

14 — 15.) Diese beiden Verse zeigen augenscheinlich, daß dem Dichter hierbei die ganze Geschichte, welche Kap. 14 und 15 des 2. B. M. enthalten, vorschwebte. — Das erste Hemistich, nach welchem der Feind mit seinen eigenen Waffen getödtet wurde, hat nämlich Bezug auf die Egypter, welche beschlossen, die neugebornen Knaben Israels im Wasser zu tödten; nun aber bei dem Durchgange Israel's durch das rothe Meer selbst versanken. Der Herr hat also ihre eigenen Waffen wider sie benutzt. Wer mit der poetischen Sprache nur im Mindesten vertraut ist, den

---

12.) Herder läßt hier den Dichter in der alten Geschichte weiter schreiten, und besonders auf die Zeiten Davids kommen. Justi sagt: „Den ersten Tritt Gottes auf's Land hat der Dichter V. 6. gemalt; hier schreitet er fort über Länder, und jeder seiner Fußtritte zermalmet Völker."

13.) Bei dem Gesalbten erinnern Einige an frühere Könige Israels, an Josua, David, Hiskiah. Kofod denkt dabei sogar an Kyrus. (Jes. 45, 1.) Andre an den Messias. Eichhorn, Justi u. v. A. behaupten aber nach dem Parallelismus, daß das jüdische Volk darunter verstanden sey. In Wahrheit zu sagen, herrscht hierüber noch ein Dunkel; denn selbst nach dem Gange, den wir genommen, könnte man den Messias darunter verstehen.

kann es nicht befremden, daß der Dichter diesen Beschluß oder Wille hier Waffe nennt. In demselben Sinne sagt schon Moses Schwiegervater, Jethro: (2 B. M. 18, 11.) wie sie gedacht, euch zu thun, geschah ihnen. (Nach der Meinung vieler Ausleger.) Die folgenden Hemistichien erklären nun den wahren Inhalt dieses ersteren Satzes. Als nämlich, heißt es in denselben, die Egypter heranstürmten, die in der Enge eingeschlossenen Israeliten (S. 2. B. M. 14, 3.) [sie waren zwischen Wüste und Meer] zu verschlingen mit freudigem Gejauchze, da tratst du schnell in's Meer mit deinen Rossen, durch aufgethürmte Meereswogen. Wenn man jene Geschichte hierbey ganz in's Auge faßt, so erfreut es Einen, Dieß so herrlich in der größten Kürze dargestellt zu sehen.

14.) Der vierzehnte Vers, hat den Auslegern, welche an diese so klar in's Auge fallende Erklärung, aus was immer für einen Grund nicht dachten, viel Schwierigkeit gemacht, und Justi meint, nach einer Veränderung der Punktation," der Dichter stelle vor, als ob die weichlichen Anführer der Chaldäer auf ihren Ruhebetten durchbohrt würden, welcher Zug besonders characteristisch wäre, da die Babylonier in der Nacht auf ihren Gelagen überfallen wurden. —" Michaelis hatte an die Geschichte der Jael, derer That hier dem ganzen Volke zugeschrieben werde, erinnert. — Unsre Erklärung stimmt in Manchem mit den Worten Abarbanell's (zu V. 13.) überein. Er sagt: „Wie du ehemals zur Hülfe Israels auszogst, so wirst du auch jetzt ausziehen. Wie du nämlich heranzogst zur Rettung deines Volkes beim Auszuge aus Egypten, und zum Heile deines Gesalbten d. i. Moses, wegen welcher (Rettung) du Pharao, den Häuptling des Frevlerstamms

16.) Es führt der Dichter mit diesem Verse, die schon Vers 2 begonnene Beschreibung seines Entsetzens weiter aus. Er hatte nämlich erfahren, daß dem Ende der Drangsale noch das Entsetzlichste vorausgehen soll, darob erschrack er; sein Inneres und sein Äußeres erbebte. Es war ihm, als müßte er hinfallen, indem Fäulniß sein Gebein durchwühle. Denn um seinem Volke einst Heil zu bringen, soll er ausharren des Drangsalstags, des Tags [15]) —

17.) an dem nicht mehr blühen wird der Feigenbaum, und keine Frucht sich an der Rebe zeigt, an dem des Oelbaums Knospe täuscht, und die Ackersaat kein Getraide hervorbringt. Wenn abgeschnitten von der Hürd' das Schaaf — kein Rind mehr in den Ställen ist! — Zur Schilderung der Oede des Landes ent-

---

vom Grunde (d. h. vom Kopfe, welches der Grund des Körpers ist), bis zum Halse zerschmettertest, und ihn durchbohrtest mit seinen eignen Waffen. Er befahl nämlich jeden neugebornen Sohn in den Fluß zu werfen, diese Waffe gebrauchtest du wider ihn und versenktest ihn mit allen seinen Fürsten, welche Israel nachstürmten, um dasselbe zu zestreun, (wobei sie frohlockten, (2 B. M. 15, 9.) als könnten sie Israel verzehren in der Enge, d. h. wie sie dasselbe in Egypten verschlangen), in's Meer." Beim folgenden Verse geht er wieder von dieser Allegorie ab.

Herder bemerkt zum 15ten Verse: „Hülfe bringend kommen die Rosse wie der 8. und 11. Vers sagten. Das Gemälde schließt wie es anfing, welches eine sonderbare Schönheit ist, weil es den ganzen Anblick vereint."

15.) Wie Andre den Schluß des Verses erklärten, ersehe man oben Seite 244 ff.

lehnt sich der Dichter die Gegenstände der ländlichen Natur, die Hauptprodukte Palästina's. Das Bild des Wollebens stellt der Hebräer, mit unsren neuen Dichtern gemein, nicht im Besitze des Reichthums und der Pracht vor, sondern der ist ihm der Glückliche, welcher in ländlicher Zufriedenheit, in Ruhe und Sicherheit, die Frucht seines Weinstocks und den Erzeug seines Feigenbaums genießt; der im fröhlichen Anblicke seiner Lämmer und Rinder sich ergötzen kann in seiner friedlichen Hütte. Vergl. in dieser Hinsicht 3. B. M. 26, 5. 1 B. d. Kön. 5, 5. (4, 25.) Micha 4, 4.

Eben so beschreibt Horaz (Epod. XVI. V. 45 ff.) ein glückliches Eyland, das ein goldnes Alter genießt, ein Eyland wo: (nach der Ramler'schen Uebersetzung)

Nie der Oelbaum den Wunsch der fröhlichen Eigner betrieget,
Und ihren Stammbaum stets die braune Feige schmückt,
Dort rinnt Honig aus hohlen Eichen am Bache, der rauschend
Mit raschem Sprunge von dem jähen Hügel hüpft; u. s. w.

Will nun der Dichter die traurigen Zeiten der Verwüstung schildern, die furchtbare Oede des Landes, so läßt er diese fruchtenden Erzeugnisse desselben verblühen, verwelken, verdorren in der Blüthe, oder gar sie nie hervorkeimen. So läßt Jeremias (8, 13.)

Am Weinstock keine Traube seyn,
Und keine Feig' am Feigenbaum.
Ja, alle Blätter fallen ab!

Noch weit schrecklicher schildert aber Joel die Landesverwüstung (Joel 1, 10—17.) Alles, was dem Men-

schen Freude ist, bringt ihm Jammer dann; selbst Thiere wimmern; das Gewild heult und brüllt, denn nirgends Speise, auch nirgends Trank, weil sogar die Wasserquellen versiegen. Doch lieblicher in schwermuths-traurigem Tone, der mehr anregt, als jenes Uebergräßliche, hat sie unser Dichter beschrieben, und Klopstock hat unsre Stelle trefflich zu benutzen gewußt. (Mess. Ges. XI.)

Nicht der Feigenbaum nur grünt, der freudige Weinstock
Nicht allein, und die Arbeit am Oelbaum weit in den Thalen!
Auch die unsterbliche Saat steht hoch, der Ewigkeit Erndte!
Schimmernd reifte sie auf im frohen Garbengefilde!

18.) Doch von diesem traurigen Blicke, wendet sich der Dichter schnell weg, gleichwie Einer, der in seinem Kummer schnell Trost faßt, in der Hoffnung, die ihm blühet. So auch unser Dichter. Der Gedanke, daß aus diesem Jammer Freude für Israel hervorkeimen wird, belebt ihn wieder, und sein Vertrauen, das er in Gott setzt, erfreut ihn innigst, so daß er trotz der Aussicht in jene Unglückstage sich dennoch Gottes freuet, und fröhlich ist in seinem Rettergotte. Eben so sagt auch Micha: (7, 7.)

Und ich, ich hoffe in Adonai,
Und harre meines Rettergottes,
Und mich erhörest du Elohai!

19.) Fortsetzung des ihn zur Freude erhebenden Trostes. Der Gedanke an Gott macht unsern Dichter wieder stark und kräftig; von dem, was er nach Vers 16. fühlte, weiß er jetzt Nichts mehr. Man merke, wie schön diese Stelle den Gegensatz zu Vers 16. bildet.

Auch, **Klopstock** (Mess. Ges. XI.) singt im Sinne unserer Stelle:

— — — — Drum freu ich' dein mich, Erretter,
Und bin fröhlich in Gott, der mir in Ewigkeit Heil ist.

Hiermit schließt die herrliche Hymne! [16]) Auf diese Weise spricht der erhabne Sänger Trost und Zuversicht auf Gott, Israels Schutzherr, sich und seinen Zeitgenossen zu. Innigst angefeuert von diesem Trostgefühle, spricht er mit den süßesten und mächtig wirkenden Worten seines Herzens heiligste Regung aus, und ergreift mit der tiefsten Tiefe die Seele jedes empfindenden Lesers, und um seinen herrlichen Gesang mit des Tones Wohllaut zu paaren, überläßt er ihn **dem Sänger seiner Gesänge.**

16.) „Der Ausgang des vortrefflichen Hymnus, sagt **Wahl**, könnte nicht patriotischer und edler seyn, als er ist. Glück und Unglück seines Volkes trägt der Dichter in seiner Brust. So dunkel es um ihn her ist, so hell ist's ihm im Herzen, voll Zuversicht auf den Wahrhaftigen. Er fühlt sich stark durch Gottes Beistand, fühlt sich Held. — — — Palästina's Höhen wird er triumphirend besteigen, und vereint mit seinem Volke großmuthsvoll in seinem Gotte auf die zu Boden Geschmetterten herabschauen."

Besondrer Exkursus über תְּפִלָּה.

תְּפִלָּה ist nach seinem gewöhnlichen Sinne Gebet. (1. B. der Kön. 8, 38. und öfters.) Auch in unsrer Stelle Habakuk 3, 1. haben einige Neueren diese an sich hier unpassend scheinende Bedeutung beibehalten wollen. Alle Alte übersetzen Gebet, und auch Herder hat es so ausgedrückt. Da aber die Thefilla Habakuks mehr Loblied, als Gebet ist; so liest Michaelis statt תְּפִלָּה תְּהִלָּה, Hymne, Loblied, Lobgesang. Andre haben תְּפִלָּה, ohne das Wort zu ändern, mit Hymne gegeben, indem sie sagen: תְּפִלָּה heiße Gebet, Unterredung mit Gott, und so diese poetisch ist, müsse man sie Hymne nennen. Dieß gehe auch aus Ps. 72, 20., wo Ps. 1 bis 72 תְּפִלּוֹת genannt werden, hervor, obgleich diese Psalmen zum Theile, ja, meistens nur Lobgesänge, Gedichte an die Gottheit sind. (Vgl. Gesenius Handwörterbuch S. 1223.) So übersetzt es schon Perschke mit Hymne, und führt folgende Erklärung des Wortes Hymne aus Sulzer's Lexicon der schönen

Wissenschaften und Künste an, welche, wie er glaubt, ganz den Inhalt unsrer Thefilla charakterisire: „Die Hymne macht eine besondre Gattung der Ode. Der darin herrschende Affekt ist Andacht und anbetende Bewunderung; der Inhalt eine in diesem Affekte vorgetragene Beschreibung der Eigenschaften und Werke des göttlichen Wesens; der Ton feierlich und enthusiastisch; die Urwelt sang sie bei den Opfern ab, und unterstützte sie durch den Ton der Leier oder Flöte.“ Dagegen erinnert Wahl, daß die Thefilla, welche zwar so stark, wie die pindarische Ode, an die Hymne gränze, jedoch keineswegs mit Hymne übersetzt werden dürfe. — תְּהִלָּה ist ihm Hymne in dem oben angegebnen Sinne, und davon unterscheidet er תְּפִלָּה auf folgende Weise; er sagt: „תְּפִלָּה stimmt zwar auch zur Verherrlichung der Gottheit; ihr herrschender Affekt ist gleichfalls Andacht und anbetende Bewunderung; ihr Ton ist nicht weniger feierlich und enthusiastisch: aber sie ist nicht, wie die Hymne, (תהלה) Rückblick in's Vergangene, oder Einblick in das Gegenwärtige, sondern vornehmlich Hinblick in die Zukunft; — ihr Inhalt ist nicht Beschreibung der sich erprüften Eigenschaften und offenbar vor Augen liegenden oder vor Zeiten geoffenbarten Werke Gottes, sondern aus Vergangenheit oder Gegenwart geschöpfte Andacht, und anbetende Bewunderung, volle, hohe Ahndung göttlicher Werke, göttlicher Offenbarung, göttlicher Verherrlichung, entweder zur Strafe, oder zum Heile der Menschen in der nahen, oder fernen Zukunft. — Damit bin ich nun gar nicht in Abrede, daß תפלה auch der Name für jedes Gebet an Gott sey. Nur hier offenbar nicht. Die Thefille, wie hier, findet sich in verschiednen der Lieder und Oden wieder, welche uns die Bibel a. T.

aufbehalten hat. — — — Uebrigens läßt sich die gegebne Erklärung von der Thefille ganz ohne Zwang aus der Etymologie rechtfertigen. Die Wurzel ist פלל, und die bedeutet unter andern beten, aber auch ahnden, wahrsagen, ominiren, die Gottheit vorbedeutlich preisen. — Man muß das Arabische فَلَّ ominatus est vergleichen, Conj. X. divinavit. Davon فَلٌّ augurium; Aethiopisch ፋል omen, ሰብአ ፋል Ominator. — Noch gehört hierher die wegen Aehnlichkeit des Lauts verwandte Wurzel فَأَلَ Conjug. V. bene ominatus est; divinationem capitavit.“ — Da aber Wahl für diese Dichtart kein eignes, deutsches Wort gefunden hat, so hält er, wie nach ihm auch Horst that, das hebräische Wort Thefille bei. Jedoch meint er, man könne es mit Aussichten, Hinblicke in die Zukunft übersetzen. Justi übersetzt: Hochgesang, und glaubt, hiermit vielleicht, wie er sagt, den Character dieser begeisterungsvollen Ergießungen noch am Besten ausgedrückt zu haben.

Gebet ist in seinem eigentlichen und wahren Sinne Anerkennung der begangenen Sünden und Erkenntniß Gottes. Beide stehen in Wechselbeziehung, und Jede derselben wird erst durch die Andre erlangt. Nur nach dem Maaße unsrer Erkenntniß von Gott, erkennen wir die Größe unsres Vergehens, das Sträfliche unsres Selbsts, wegen seines Entgegenstrebens dem höheren, göttlichen Willen; denn nur mit dem Hinausschauen, dem Betrachten des höheren, höchsten Wesens, und dem Zurückschauen auf uns, erlernen wir unser unbedeutendes Ich erkennen; eben so wird aber auch die Gottheit nur durch die wahre Selbsterkenntniß, das höchste im Menschenleben zu errei-

chende Bewußtseyn, wahrhaft erkannt. Das Mittel zu Beiden aber ist Gebet. Wenn der göttliche Funken im Menschen, die Seele, zur Vermählung mit der Gottheit treibt, da rühmt der Erdensohn, das Weltall anstaunend, Gottes Größe, Gottes Wunderthaten, und erkennt um so stärker die eigne Nichtigkeit; er sieht sein Bedürfniß, seine Schwäche, seine Unwürdigkeit, seine Gebrechen ein; bekennt sein Vergehen, seine Versündungen, und bittet Gott um Versöhnung und Erhaltung. Und Dieß ist Gebet im Sinne des Hebräers,[1] wie Solches auch die in den heiligen Urkunden sich befindenden Gebete zeigen,[2] und das Wort תְּפִלָּה in seiner Gestalt ausspricht. — תְּפִלָּה stammt von פָּלַל richten, welches im Hithpael הִתְפַּלֵּל sich richten, eigentlich mit sich rechten

---

1.) Betrachtet man Gebet in diesem Sinne, wofür die unten Note 2 angeführten, biblischen Stellen so deutlich sprechen; so ist wohl die Frage, welche so oft gemacht wurde, wie man gar ein unveränderliches Wesen anbeten könne, in der Grundidee des Gebets, das keineswegs als bloße Bitte erscheint, (daher auch תְּפִלָּה nirgends als Bitte an irgend einen König gebraucht wird,) hinreichend beantwortet. Eben so gehet es auch aus demselben hervor, daß das Gebet, in so fern es Gottes Größe schildert, und die Eigenschaften Gottes hersagt, keineswegs mit zu Vielem überfüllt seyn darf; man möchte sonst einer goldnen Sache ein silbernes Prädicat beilegen, wie R. Chaninah (Berachoth f. 34.) sich bildlich ausdrückt. Vergl. Ps. 65, 2., 71, 15., 106, 2., Pred. 5, 1. und Cosri P. III. cap. 11., More Nebochim P. I. cap. 59., Ikarim P. IV. cap. 16 — 24.

2.) Vgl. 5. B. M. 3, 23., 1. Sam. 2. wo man Abarbanell's Commentar nachlese; 1. B. der Kön. 8, 22., Ps. 17. 86. 90. 102. und noch einige andre.

heißt, תְּפִלָּה also **Selbstrechtung.** Dieser Selbstrechtung muß nun eine Darstellung der Größe Gottes vorausgehen, und es erzählen daher alle Gebete vorerst die Wunderthaten Gottes, dessen Güte und dergleichen, und gehen sodann auf Bekennung und Bitte über.[3]) In wie fern nun nach dieser Voraussetzung unsre Thefilla Habakuks **Gebet** zu nennen sey, ist wohl deutlich genug zu erkennen. Sie geht von jener Schilderung der Allgröße Gottes aus, und enthält auch Bekennung, und einige kleinen Bitten an Gott. Da aber, wie sehr wahrscheinlich ist, eben jene Schilderungen von Gott, die den Gebeten vorausgehen, auch den Hymnen, welche feurige und religiöse Lobgesänge mit eingemischten, anschaulichen Darstellungen Gottes enthalten, den Namen תְּפִלָּה gaben, und deßhalb die zwei und siebenzig ersten Psalmen, obgleich sie zum Theile bloß Lobgedichte zur Ehre Gottes sind, wirklich Psalm 72, 20. תְּפִלּוֹת genannt werden,[4]) so schien es uns doch am Rathsamsten, auch in unsrer Stelle die Benennung **Hymne** beizubehalten, wenn gleich auch **Gebet** nicht ganz unpassend gewesen wäre. — [5])

3.) Auch im Talmud (Berachoth f. 32.) wird als Erforderniß eines rechten Gebets hingestellt, demselben Lobsprüche von Gott vorausgehen zu lassen.

4.) Auch ist zu vermuthen, daß von manchen Gebeten nur der Eingang, jene Schilderungen, in der heiligen Schrift aufgenommen worden, daher wir öfters das eigentliche Gebet vermissen.

5.) Siehe auch **Eichhorns** allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur B. 5. S. 552 ff., **Joel Löwe's** Vorrede zu seinem Commentare über die Mendelssohn'sche Uebersetzung der Psalmen, und **Gesenius** Lehrgebäude der hebräischen Sprache Seite 248.

Dem Schluße dieser Abhandlung fügen wir noch das allerdings sehr Bemerkenswerthe bei, daß in den Targumim für das Zeitwort הִתְפַּלֵּל immer צְלָא, צַלֵּא beten, und für תְּפִלָּה — צְלוֹ, צְלוֹתָא vorkommt, während man in denselben für הִתְחַנֵּן und תְּחִנָּה das Verbum בְּעָא verlangen, fordern, bitten und בָּעוּ Bitte findet, nur selten steht statt dessen צְלוֹ. (Vgl. Dan. 6, 8. 11. 14. und Esra 6, 10.) Auch Dieses bestätige das Obgesagte, daß תְּפִלָּה eigentlich Gebet, dann aber auch Hymne bezeichnet.

6.) Vielleicht läßt sich mit dem Chaldäischen צלא eine Verwandtschaft in dem Talmudischen צלל, צלול limpidus, clarus, wovon Erubin f. 65., Megilah f. 28. צלותא Klarheit, nachweisen, und das Wort צלו bezeichnet sonach recht treffend den wahren, oben angegebnen Sinn des Gebets.

Druckfehler.

S. XII	Z.	20	lies Tingstad für Tingstadt.
— 4	—	8	— וַיְהִי mit Dagesch im ersten י. Eben so ein Dagesch in's י Z. 9.
— —	—	14	— weiter unten.
— 6	—	23	— ti für si.
— 7	—	25	— editae für edita.
— 9	—	16	— den für der.
— 16	—	16 17	— an ein abgemessenes.
— 17	—	7	— Gedichte für Gedichten.
— —	—	20	— Gelehrte. Eben so S. 32 Z. 12.
— 19	—	8	— *suaviter* für sauviter.
— —	—	9	— juxta für juxete.
— 21	—	6	— Gesängen für Gesänge.
— 32	—	29	— *divisus* für divisis.
— 35	—	16	— den für dem. Z. 17 Text f. Texte.
— 37	—	24	— bibel'sche für bibl'sche.
— 38	—	22	— gemachte für gemachten.
— 39	—	13	— deßhalb für deshalb.
— 43	—	17 21	— Verwandtschaft für Verwandschaft. Eben so S. 45 Z. 23.
— —	—	22	— Paar für Poar.
— 45	—	23	— den für der.
— 47	—	21	— ihnen für Ihnen.
— 66	—	2	— Exils für Crils. Z. 10 die f. den.
— 69	—	10	— apocryphische für apocrypische.
— 71	—	22	— die kabbalistische.
— —	—	25	— eine für einen.
— 72	—	25	— Greuelthaten für Gräuelthaten.
— 74	—	15	— angerichteten für angerichtete.
— 75	—	2	— hehren für hehre.
— —	—	11	— majestätischen für majästetischen.
— —	—	16	— herzbrechenden, tröstlichen.
— 78	—	13 14	— Auslegungen. Uebersetzungen.
— 88	—	18	— *atque* für adque.
— 96	—	22	— gibt's für gibst.
— 114	—	21	— *Buxtorf* für Buxdorf.
— —	—	25	— folgten für folgte.
— 127	—	24	— nach kleineres die Worte: übereinstimmend mit der Vulgata.
— 137	—	1	— ant für et.

S. 138 Z. 23 lies *ἀνατελλαι* für *ἀνατελει*.
— 140 — 7 — die für den.
— 141 — 26 — Alte für Alten. Eben so S. 168 Z. 8.
— 144 — 21 — Derivate für Derivaten.
— 147 — 9 — *ἀυτοῦ* für *ἀυτοῦ*.
— 149 — 18 — *at* für ad. Z. 20 *accentum*.
— 154 — 28 — *prodit* für produit.
— 155 — 2 — *suppetit* für suppletit. Z. 24 tenet.
— — — 24 — *omnisque* für omnis que.
— 160 — 22 — περιτραχηλιος und Z. 24 στιβαρως.
— 165 — 14 — χαραβος für παραβὸς.
— 169 — 16 — nach für, Feuer.
— 174 — 3 — Rechten für Rechte.
— 183 — 7 — *sculpturam* für sculpturum.
— — — 11 — ein Punktum nach stannoque.
— 187 — 23 — *idolis* für idoles.
— 191 — 7 — *ignorantia* für ignorantio.
— 193 — 12 — *modos* für modus.
— 198 — 8 — μεσῳ für μήσω.
— 201 — 20 — welches für wolches.
— 202 — 12 — entscheidendsten f. entscheidensten.
— 212 — 14 — *hic* für hoc.
— 215 — 26 — Manches anders für manches Anders.
— 216 — 16 — den für dem.
— 217 — 24 — von für vom.
— 224 — 24 — ܒܘܪ für ܒܘܪ.
— 226 — 5 — vervielfachend für verfielfachend.
— 233 — 24 — *tegumentum* für tegamentum.
— 246 — 16 — Beine für Gebeine.
— 270 — 10 — ein Punktum nach drum.

Druckverzehungen der Interpunktion, als fehlende Kommata, Komma für Semicolon, und umgekehrt, so wie auch Buchstabenverwechselungen durch Aehnlichkeit der Charactere, wie u und n, und dergleichen; ferner Solche, die auf Inconsequenz beruhen, so daß masoretisch mit und ohne h vorkommt, bestätigen mit t und tt, meinen einigemal mit y, und mehrere dergleichen, schienen mir zu unwichtig, als daß ich sie eigens bemerken müßte, oder Kritik darüber befürchten sollte; dahingegen habe ich, wie obiges Verzeichniß deutlich zeigt, Alles Jenes mit der größten Pünktlichkeit aufgenommen, was entweder gegen die Grammatik stößt, oder durch Veränderung auch nur Eines Buchstabens andre Wörter bildet. Sollte jedoch auch bei dem schärfsten Blicke hie und da ein solcher Fehler übersehen seyn; so möge der geneigte Leser, ihn an geeignetem Orte selbst zu bessern, die Güte haben.